غيـدا ضاهر

الذكـورة والأنوثـة فـي لبنـان

دراسة في أوساط طلاب الجامعة

منتدى المعارف

alMaaref Forum

١٥٥
صهـ ح ذ

الذكورة والأنوثة في لبنان

دراسة في أوساط طلاب الجامعة

غيـدا ضاهر

الذكـورة والأنوثـة في لبنـان

دراسة في أوساط طلاب الجامعة

منتدى المعارف
alMaaref Forum

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد منتدى المعارف

ضاهر، غيدا

الذكورة والأنوثة في لبنان: دراسة في أوساط طلاب الجامعة/ غيدا ضاهر.

١٢٦ ص.

ببليوغرافية: ص ١٢١ ـ ١٢٦.

١. الذكورة. ٢. الأنوثة. أ. العنوان.

155

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة لمنتدى المعارف

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١١

منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)

فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)

إهـــداء

إلى مَن ألهَم حياتي معناها

المحتويــات

مقدمـــة ٩

الفصل الأول : الذكورة والأنوثة: صور وأحكام منمَّطة ١٧

أولاً : في الأدبيات السائدة ٢٢

ثانياً : في اللغة والبحوث الاجتماعية ٤٩

الفصل الثاني : صفات الذكورة والأنوثة ٦٥

أولاً : الصفات المميزة والصفات المشتركة ٦٨

ثانياً : فقدان الذكورة والأنوثة ٧٤

ثالثاً : الثنائية الجنسيّة ٧٧

رابعاً : العذريّة ٨٠

خامساً : العمل: ما لا يناسب الذكورة والأنوثة ٨٣

الفصل الثالث : نماذج الذكورة والأنوثة ٨٧

أولاً : التوزيع والأوزان ٩٠

ثانياً : المنظور الجنسي والطائفي ٩٨
ثالثاً : الصفات : من التجريد إلى التشخيص ١٠٥
رابعاً : تطييف الذكورة والأنوثة ١١٢
خاتمة مفتوحة ١١٧
المراجـــع ١٢١

مقدمـــــة

هذا الكتاب هو، في الأصل، بحث جامعي أعدتُ صياغته وتبويبه، بعد أن خلّصته من مقاطع كثيرة تطلبتها إجراءات البحث الأكاديمي، كما يقال، وبعد أن حذفت ما أرهق نصّه من جداول إحصائية ثقيلة القراءة. لقد اكتفيت، هنا، بالنتائج ذات الدلالة في البحث، وبعرضها بصورة مختصرة وواضحة، في الوقت نفسه، تيسيراً لقراءتها.

وما أعادني إلى بحث حول الذكورة والأنوثة ـ وقد يبدو هذا غريباً ـ هو الجدل الدائر حول الطائفية السياسية في لبنان. لقد نبّهني هذا الجدل إلى أن ما كان قد فاجأني في البحث، ولم أتوقف عنده، إذّاك، له اليومَ من الأهمية والخطورة ما يجعل من الاطلاع عليه أمراً مفيداً، سواء كان الاطلاع عليه باسم المعرفة أو باسم المواطنة. أما المفاجأة فهي ما سميته «تطييف الذكورة والأنوثة»، إشارةً إلى ما تجلّى من تدخّل الانتماء الطائفي في تعريف هذين المفهومين، وفي توصيفهما، وفي اختيار نماذجهما، تدخّلاً يتجاوز المتوقع، وضوحاً وحيرةً.

هذا التدخّل يدل على أن وراء الطائفية السياسية طائفيةً ثقافية أو ثقافةً طائفية، باستطاعتها أن تُخضع الظواهر لرؤيتها، حتى ولو كانت من قبيل التصورات أو التمثلات وحتى لو كانت الأوساط أوساطاً جامعية:

لقد اختلف الطلاب المسلمون والمسيحيون في تحديد تمثلاتهم للذكورة والأنوثة، اختلافاً تعوّدنا أن نراه بين الطبقات والفئات الاجتماعية أو بين الجنسين ولكننا لم نتفطّن، بحثياً، إلى أنه قائم طائفياً. وإذا كان الوضع هكذا فإن خطورته وانعكاساته الاجتماعية والسياسية والتربوية مما لا يحتاج إلى تأكيد.

والبحث، في جوهره، بحث في التمثلات الاجتماعية (représentations sociales)، وهو ما يعني أن الذكورة والأنوثة في لبنان تم تناولها من خلال تمثّل أو تصوّر الطلاّب لها، لا من خلال ممارساتهم. إن البحث، إذاً، هو بحث في المخيال وليس بحثاً في الواقع، بقطع النظر عن العلاقة بين الاثنين.

أما بخصوص التمثلات الاجتماعية فإن ما يبدو «حداً أدنى» في تعاريفها هو أنها «شكل من المعرفة الفردية أو الجماعية يختلف عن المعرفة العلمية وله جوانب ذهنية ونفسية واجتماعية متفاعلة»[١]. أما تعريفها الأوسع فهو أنها «شكل من المعرفة

---

(١) André Akoun et Pierre Ansart, *Dictionnaire de sociologie*, le Robert (Paris: Seuil, 1999), p. 450

المصاغة والمشتركة اجتماعياً والتي لها توجهات عمليّة وتحفّز على بناء واقع تشترك فيه مجموعة اجتماعية (. . .). ومن المعترف به، عادةً، أن التمثلات الاجتماعية تؤثر كثيراً في علاقتنا بالعالم وبالآخرين، وتوجّه وتنظّم السلوكات والتواصل الاجتماعي»(٢).

هذه النظرة إلى التمثلات الاجتماعية، باعتبارها نوعاً من المعرفة غير العلمية من ناحية، وباعتبار علاقتها بالواقع الاجتماعي كمصدر لها، ولكن أيضاً وفي الوقت نفسه، كموضوع تعيد بناءه، تجعل هذه التمثلات، كما يرى البعض، أقرب ما يكون إلى «الحس المشترك» (sens commun) الذي يسود في مجتمع أو في جماعة لتأويل الواقع ولتصنيف الأشياء والظواهر والناس فيه، وبالتالي لاتخاذ المواقف منهم. هكذا تكون التمثلات الاجتماعية «طريقة تفكير في الواقع اليومي وفي تأويله، وتكون إنتاجاً ذهنياً اجتماعياً يختلف في نمط صياغته واشتغاله عن أشكال أخرى من التفكير الجماعي كالعلم والأساطير والدين والإيديولوجيا. وبصورة أدق، يمكن اعتبار التمثلات الاجتماعية معرفةَ الحس المشترك المصاغة والمشتركة اجتماعياً والتي تُبنى من أجل الممارسة وتساهم في بَنْيَنَة واقعنا»(٣).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) Gilles Ferréol [et al.], *Dictionnaire de sociologie* (Paris: Armand Collin, 1991), p. 242

هذه المعرفة المندرجة في الحس المشترك الجماعي «تبدو شكلاً كاملاً من المعرفة لها قواعدها الخاصة بها، تكوّناً وانتشاراً، ولكن، خلافاً لأشكال أخرى من المعرفة كالعلم والإيديولوجيا، فإن الميكانيزم الذي تتضمنه ينتج أصنافاً من أجل الفعل المباشر»[٤]، بل إنه يمكن القول بأن «المعرفة التي تقوم عليها التمثلات هي، في أحيانٍ كثيرة، نتيجة الرغبة في هذا الفعل المباشر وما يتبعها من اتخاذ المواقف، ولذلك فمن المعقول القول بأننا نستعلم ونتمثل شيئاً، فقط بعد أن نكون اتخذنا موقفاً، واعتماداً على هذا الموقف الذي نتخذه»[٥]. وليس هذا غريباً، إذ يتبيّن، ميدانياً، أن كثيراً من التمثلات التي يتمسك بها الأفراد أو الجماعات هي، فعلاً، نتيجة مواقف مسبقة. هذه المواقف المسبقة توجّه، إذا، التمثلات، بل وتوجه المعرفة أيضاً. هذا ما دفع، مثلاً، تودو روف، في كتابه **اكتشاف أمريكا: مسألة الآخر**، إلى القول بأن كريستوف كولومبوس لم يكتشف أمريكا لأنه ذهب إليها بموقف مسبق هو موقف ديني مسيحي من الوثنية، دفعه إلى تثبيت الصورة التي كانت عنده، قبل سفره، عن الهنود الحمر. ولهذا فإنه، رغم أنه رآهم بشراً، أصرّ على وصفهم كحيوانات لها ذيول![٦].

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٦) تزفيتان تودوروف، **فتح أمريكا: مسألة الآخر**، ترجمة بشير السباعي (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢).

تحيل التمثلات إلى الواقع، وكأنها الوجه الآخر له، ولكنها لا تتطابق، بالضرورة، مع هذا الواقع ولا تستدعي، بالضرورة، معرفةً موضوعية به. لكن أن لا تكون التمثلات مطابقة للواقع فهذا لا يعني أنها ليست مؤثرة فيه، فكم من الصور التي يحملها الأفراد أو المجموعات بعضهم عن بعض كانت، في الوقت نفسه، موضوعاً ووسيلة للصراع، بل وكم سالت دماء في التاريخ من أجل صورة يحملها المخيال الجماعي عن حدث أو عن شخصية فيدافع عنها البعض في مواجهة ما يعتبره «تشويه» البعض الآخر لها.

هناك، إذاً، ما يدعو إلى الاهتمام بالتمثلات الاجتماعية، بالرغم من أن البعض يتحفظ عليها، خوفاً من أن يغطي التركيز عليها «الواقع الموضوعي». وأمام هذا التحفظ نكرّر أن التمثلات هي جزء من هذا الواقع ومجال من مجالات الصراع فيه. أما تمثل الذكورة والأنوثة، تحديداً، فتناوله مهم، لسببين على الأقل:

الأول، أن هناك دراسات كثيرة عن «أوضاع المرأة» من زوايا كثيرة، اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية ولكن أغلبها يهتم بالواقع المباشر أو المعاش وبالبدائل أو المطالب التي يطرحها، من دون أن يبرز فيها الاهتمام الكافي بتمثلات هذا الواقع التي هي تعبير عنه ويمكنها، في الوقت نفسه، أن تكون مدخلاً من مداخل تغييره: إن تغيير «أوضاع المرأة» يتطلب أيضاً تغيير الصّور الراسخة عن المرأة في المجتمع وفي ذهن الرجل،

كما يتطلب تغيير الصور التقليدية التي تحملها المرأة أو تستبطنها عن ذاتها. على أن نُدرة البحوث المتصلة بالتمثلات لا تقلل أبداً من أهمية ما ظهر منها في المجال الإبداعي الأدبي والفني حيث يكون الانطلاق من أن الإبداع يبني عالماً خيالياً رمزياً قائماً على تمثل الأشياء والشخصيات والعلاقات.

السبب **الثاني** هو أن أغلب الدراسات التقليدية عن المرأة تنزع إلى استبعاد الرجل منها، بحيث لا تذكره، في الغالب، إلا على سبيل المقارنة، لإبراز دونية وضع المرأة في مجتمع ذكوري. وإذا كان توجه المرأة النضالي يتطلب ذلك فعلاً، فإن الرجل يبقى «الوجه الآخر» أو طرف المعادلة التي لا مناص من معرفته. ذلك أن ما تقوله أو تتصوره المرأة لا يتضح إلا بمعرفة ما يقوله أو يتصوره الرجل، والعكس، طبعاً، صحيح. هذا بقطع النظر عن إيجابيته أو سلبيته، عن صحته أو خطأه. وإذا كان هذا صحيحاً فهو ينطبق، بصورة أوضح وأدق، على الذكورة والأنوثة لأنه لا تعريف، بل ولا معنى لواحدة منهما من دون الأخرى.

والبحث، في صيغته الحالية، يكتفي، في فصله **الأول**، باستعراض بعض الأدبيات المنمَّطة للذكورة والأنوثة وما في اللغة من ترسيخ للتمييز بينهما، كما يكتفي، في فصليه **الثاني والثالث** باستعراض نتائج البحث الميداني المتصلة بأوصافهما، إثباتاً ونفياً، وبالشخصيات التي اعتبرها الطلاب نماذج لهما، من لبنان ومن خارجه.

ورغم أن البحث سوسيولوجي، أصلاً، فهو عمداً، لم يتّسع لتأويل النتائج الميدانية ولا لتفسيرها، مكتفياً بتوضيحها، وذلك تحاشياً للمجازفة أو لما قد يبدو تحيّزاً. وهو يخلو كذلك، وعمداً أيضاً، من إبداء الرأي الشخصي في الشخصيات النموذجية التي اختارها الطلاب وفي الأوزان والترتيب والأوصاف التي أسندوها إليها. كل ما قد يُستشفّ من المضمر في البحث هو أني، كامرأة، ضد أي تمييز بين الجنسين (أو النوعين، على الأصح) وأني، كلبنانية، ضد الطائفية، مهما كانت أشكالها ومهما كان مصدرها. وإذا كان هذا هو ما يُستشفّ، كرأي شخصي، فهو من قناعاتي، في هذا البحث وخارجه.

بعد هذا أشير إلى أمرين: **الأول** هو أنه تم إجراء البحث الميداني خلال عام ٢٠٠٤، أي في ظروف سياسيّة مختلفة عمّا هي عليه الآن: هناك أحداث كبرى حدثت، بعد ذلك، وخصوصاً في ما يتعلق بالشخصيات السياسية التي رأى الطلاب فيها «نماذج» يميلون إليها: لقد أُجري البحث قبل اغتيال رئيس الوزراء رفيق الحريري، وكذلك قبل أن تغيب عن الساحة السياسية بعض الوجوه وتحضر وجوه أخرى. ومن الأمثلة على ذلك أن ميشال عون كان لا يزال خارج البلاد، وسمير جعجع لا يزال في السجن، كما لم يكن سعد الحريري قد وصل إلى موقعه السياسي الحالي. إن من طبيعة هذه المتغيرات أن تغيّر، من دون شك، نتائج البحث المتصلة باختيار الشخصيات وتراتبها ومواصفاتها، خصوصاً منها الشخصيات السياسية. هناك مجالات كالدين والفكر والفن لا تبدو نماذجها خاضعةً للتغيّر

السريع أو الطارئ، كما هو الحال في السياسة، ولكن تغيّر النتائج، ولو كان طفيفاً، وارد أيضاً. على أنه مهما كان تغيّر النتائج، فإنها «شهادة» عن مرحلة، كما أنها مفيدة في المقارنة بنتائج مراحل لاحقة، لمعرفة الثابت والمتحول في رؤية اللبنانيين للذكورة والأنوثة.

الأمر **الثاني** يتصل بحدود البحث، من جهة العينة المعتمدة: لقد تم جمع أجوبة مائة وعشرين طالباً ينتمون إلى أربع جامعات من مدينة بيروت (اللبنانية: الفرع الأول والثاني، والأميركية واليسوعية). وقد كان الطلاب موزعين، مناصفةً، بين ذكور وإناث وبين مسلمين ومسيحيين. إن القصد من هذه الإشارة هو استبعاد التعميم والاكتفاء بما قد تدلّ عليه نتائج البحث من توجّهات ومؤشرات عامة، يمكن لبحوث أخرى أن تؤكد بعضها وأن تعدّل أو تتجاوز بعضها الآخر.

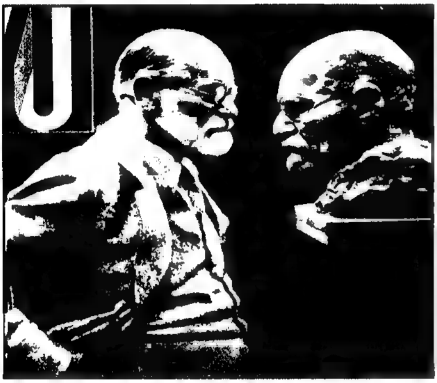
الفصل الأول

الذكورة والأنوثة:
صور وأحكام منمّطة

المرأة «أصلُ الخطيئة» (القرن ١٦)

الكولوسُ أو العملاق، منسوبٌ إلى غويا
(١٧٤٦-١٨٢٨)

حلم المرأة أو فنتازماتها، كما يراها الرجال



فرويد، متأملاً تمثالث أو مثاله

غداء على العشب، أدوارد ماناي (١٨٣٢ - ١٨٨٣)

صور الرجل والمرأة وما ارتبط بها من تمثلات الذكورة والأنوثة هي من أكثر الصور خضوعاً للتنميط. ولمعرفة هوية هذه الصور التي لها مصادرها القديمة ولها رسوخ في المخيال الجماعي، من المفيد استعراض بعض المقولات حول هذه الهوية، وما تحمله من صور وأحكام منمّطة.

ما المقصود بالهوية الأنثوية وبالهوية الذكوريّة؟ هل هناك فعلاً خصوصيات محدّدة تميز بين الرجل والمرأة، فتمنح كلاً منهما هويةً متميزة؟ ما صحة المقولة السائدة عن «طبيعة الأنثى» و «طبيعة» الذكر؟ وفي النهاية، هل من مبرّر للحديث عن هوية أنثوية، مقابل هوية ذكورية، أو للحديث عن تداخل بين الهويتين؟

لا شك أن للذكر كما للأنثى خاصيات بيولوجية مميّزة تجعل الواحد منهما مختلفاً عن الثاني، فهذا أمر بديهي. إلا أن الاعتراف بهوية أنثوية أو ذكورية غالباً ما يتم إخراجه من بديهيات البيولوجي، في اتجاه توظيفه اجتماعياً وسياسياً وثقافياً وإيديولوجياً. هذا هو الذي جعل العامل البيولوجي مرتبطاً بتاريخ المجتمعات والثقافات، وخاصة بعلاقات القوة والسيطرة فيها، إذ لكل مجتمع آلياته الخاصة في التعامل مع الفوارق البيولوجية وتكييفها أو «تطبيعها»، ضمن سيرورة يتعلم فيها الفرد ما معنى أن يكون رجلاً أو امرأة، أي أن يكتسب فيها هوية الذكورة أو الأنوثة.

نحن، إذاً أمام معطى بيولوجي طبيعي، من ناحية، ومن ناحية أخرى، نحن أمام توظيف اجتماعي تاريخي يحوّله إلى عنصر أساسي في تكوين الهوية ويبنيْ عليه «تمييزاً جنسياً» له انعكاسات كبيرة وواسعة في كل مجالات الحياة الاجتماعية. ولكي تترسّخ هذه الهوية التمييزية في الذهنية الفردية والجماعية تقوم الثقافة بتنميطها بصورة تضمن لها الاستمرار والانتشار والاستبطان، حتى ولو لم تكن مقبولة، في مستوى الوعي، كهوية مفروضة، كما يظهر ذلك، مثلاً، في أدبيات الحركات النسوية وفي ردود فعلها.

وإذا كان من الصعب تعريف الهوية التي لا نجد اتفاقاً حولها، لا كهوية جماعية ولا كهوية مجتمع، فبالإمكان القول بأن المقصود بها، بصفة عامة، هي مجموعة عامة ومجردة من الخصائص والسمات التي يشترك فيها أفراد مجموعة اجتماعية فتجعلهم يشعرون بنوع من وحدة الانتماء. هذا الاشتراك، كما هو معلوم، لا ينفي الاختلاف أو الصراع حول مضمون الظواهر ودلالاتها كلما سعت إلى التجلّي أو التوظيف توظيفاً تتواجه فيه القوى والمصالح، في مستوى الممارسة اليوميّة.

أما عملية التنميط، كما يرى الكثيرون، فهي «ليست سوى عملية معرفية عامة تعتمد في تكوينها على عمليات معرفية أخرى كالتصنيف والتعميم يلجأ إليها الفرد من أجل تبسيط المعارف والمعلومات الغزيرة والمعقدة التي يتلقاها من محيطه الخارجي

بشقيه المادي والاجتماعي»[1]. من هذه الزاوية، لا يشترط التنميط معرفةً مباشرة أو علمية دقيقة، إذ قد تكون لنا صورة منمطة عن شعب من الشعوب نتمسك بها من غير أن تكون معرفتنا به كافية، بل قد نجهل عنه كل شيء، تقريباً. على أن الصور التي يبنيها الأفراد المنتمون إلى جماعة أو ثقافة أو فئة أو صنف اجتماعي، الخ... لا تتحول إلى صور منمّطة إلا عبر الانتشار وعبر الاعتقاد فيها من قِبل عدد واسع من أفراد مجموعة اجتماعية، بشكل واسع، بحيث تؤثر في إدراكهم وتفاعلهم وسلوكهم تجاه مجموعات أو ثقافات أو فئات وأصناف اجتماعيّة أخرى.

أولاً: في الأدبيات السائدة

بالرغم مما حصل من تغيّر اجتماعي ومن تغيّر في الثقافات والذهنيات، ومن تطور في المعارف وفي انتشارها، وبالرغم من انتقال الحديث من «الجنس» إلى «النوع الاجتماعي»، فإن الصور المنمطة ما زالت تحافظ على عناصر أساسية قديمة أو تقليدية، وما زالت توظف بطرق مختلفة في الصراع الاجتماعي، وخاصة في تكريس سلطة الرجل، سواء كان رجل سياسة أو رجل دين أو رجل أعمال أو كان زوجاً أو أباً. وليس

(١) حلمي خضر ساري، «المرأة كآخر: دراسة في هيمنة التنميط الجنساني على مكانة المرأة في المجتمع الأردني،» في: الطاهر لبيب، محرر، **صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٧٦١.

هذا الأمر خاصاً بمجتمع دون آخر، إذ هذه الظاهرة موجودة في كل المجتمعات بدرجات مختلفة، ولكنّ المجتمع العربي والإسلامي يعاني هذه الظاهرة بشكل واضح، علني وصريح.

إن استمرارية الصور المنمطة، على الرغم من كل التغيرات التي توالت، تردّ الكثير من الباحثين إلى اللاوعي الجمعي أو إلى ما يسميه المحللون النفسيون بالأركيتيب (Archétype). ذلك أن الفرضية التي صاغها يونغ حول وجود لاوعي جمعي ما انفكت تلقى مزيداً من التقصي والتوكيد لدى علماء النفس الذين يعالجون الأعماق البشرية ولدى مؤرخي الأديان. إن هذا الاكتشاف، وهو اكتشاف لا يمكن أن يُتّهم بكونه طبيعاني، له فضل في تبيان خلود «الأصول القديمة» التي لا تعني شيئاً آخر سوى الجوهر المقدَّم للإنسانية الأم، على الرغم من تنوع المسارات التاريخية ومن التناقضات الإيديولوجية، زمن تباين الأساليب الثقافية»(٢).

من المفيد إذاً، النظر إلى الهوية الأنثوية والذكورية من خلال الرؤية التي اعتمد فيها البعض الخصائص الطبيعية أو البيولوجية للتمييز بين الجنسين تمييزاً واضحاً يهدف، في أغلب الأحيان، إلى إثبات دونية المرأة بالنسبة إلى الرجل. هذا التمييز النظري أو القائم على معاينات ميدانية كرّس، «علمياً»، هذه الدونية ونمّط صورتها ونشرها في الثقافة السائدة.

---

(٢) أسماء العريف، «بياتريكس: الآخر أو الجانب الملعون،» في: لبيب، محرر، المصدر نفسه، ص ٨٩.

والمقصود بالخصائص الطبيعية التي تمثل نقطة انطلاق النزعة التمييزية هو تلك الخصائص المسجَّلة في طبيعتنا كبشر، منذ الولادة بل وحتى قبلها، وتعبّر عن نفسها في مراحل لاحقة، وخاصة في مرحلة البلوغ، حيث يفرز الجسد الأنثوي هرمونات معينة، تكسب المرأة صفات مختلفة عن الرجل، تتمظهر عبر مجموعة من العمليات البيولوجية كتلك المتمثلة في الحيض والحمل والولادة والرضاعة وانقطاع الطمث، وفي خاصيات أخرى مرتبطة بالخصوبة والإنجاب وحتى بعمر المرأة الذي أثبتت بعض الدراسات المعاصرة أنه أطول من عمر الرجل بسبع سنوات في المتوسط.

وإذا كان البعض ينظر إلى هذه الخصائص الطبيعية سلبياً، أي باعتبارها تمثل جوانب ضعف عند المرأة. فإن آخرين يرون فيها مصدر قوة، إذ ليس بينها وبين السلبية أو الضعف من علاقة تقوم على أساس علمي. قد يرى البعض أيضاً أن ما يعتبر ضعفاً عند المرأة، خصوصاً من الناحية الجسدية والوجدانية، هو، على عكس ذلك، من مصادر قوتها. ولكي لا نسقط في هذه المواجهة[٣]، لمعرفة من هو الأقوى، من الأفضل التركيز على مقولة لا تحتمل الشك، وهي ان ما في النظرة إلى خصائص المرأة من استضعاف أو سلبية هو من صنع المجتمع، ما دام مجتمعاً ذكورياً.

(٣) للوقوف على هذا النوع من المواجهة، انظر مثلاً: نوال السعداوي، **المرأة والجنس**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠).

طبعاً، يبقى فرويد مرجعاً لا مناص منه. لقد اختزل العلاقة بين الرجل والمرأة في العلاقة الجنسية، كما جعل في الجنسانية محدّداً أساسيّاً لهوية الشخصية، منذ الطفولة المبكرة. ومن هذه الوجهة، بدت له هوية المرأة متأثرة بافتقادها للعضو الذكري، وهذا «النقص» يشكل، في نظره، نقطة انطلاق لتحليل الشخصيّة الأنثوية. ورؤية فرويد هذه دفعته إلى اعتبار أن المرأة تعاني، بالرجوع إلى طفولتها، من هذا «النقص»، إذ أن الطفلة الصغيرة تتفطن إلى الفارق الموجود بينها وبين الطفل، فتحس بأنها محرومة من شيء ما، وبأن ما أصابها هو إجحاف كبير، وقد تصرح برغبتها في أن يكون لها شيء كهذا(٤). وهكذا يستبد بها الحسد القضيبي، مُخلّفاً في نفسيتها آثاراً لا تمحى، تشكل، في نظر فرويد، أساس هويتها الجنسية القائمة على اقتناعها المتجذر بأنها «كأنثى ينقصها شيء»، وذلك على عكس الصبي الذي يبني هويته على أساس اقتناعه بأنه مالك لشيء سحري ألا وهو «الذكر». هكذا يبدو فرويد مفرطاً في اعتماد الاختلاف «الطبيعي»، وكان عليه أن ينظر إلى الواقع التاريخي والاجتماعي، لكي يكون أكثر إقناعاً في تحليل شخصية المرأة. وهو يبدو أكثر إفراطاً عندما يعتمد هذا «الطبيعي» ليقلّل من الدّور الممكن للمرأة في بناء الحضارات التي يرى أنها من إنتاج الرجال، ذلك أن التطور الحضاري يتطلّب، في نظره، «تصعيد» الغرائز (الجنسية بالخصوص) وأن المرأة «قليلة القدرة على هذا

---

(٤) Franco Eornari, *Sexualité et culture* (Paris: PUF, 1980), p. 124.

التصعيد». وقد قالت فرجينيا وولف قولاً شهيراً يلخص الردود على هذا، عندما أجابت عن سؤال ما إذا كان للعلم جنس: «هو رجل، هو أب، وهو، فوق ذلك، مريض»!

لعله لم يكن بإمكان فرويد، في سياق المعرفة السائدة في زمنه، أن ينتقل من «الجنس» إلى «النوع»، مثلما حدث بعده، مع بداية سبعينيات القرن الماضي. لهذا تعرضت آراء فرويد إلى انتقادات كثيرة من باحثات داخل التحليل النفسي ذاته. بعض هذه الانتقادات وُجهت إليه، في حياته أو بعد موته، حتى من بعض تلاميذه وأتباعه. ومن جملة ما عارضوه فيه حصرُه الجنسانية في العلاقة الجنسية الحسيّة، وعدم تمييزه بين الجنس والحب، باعتبار أن الحب ليس سوى جنسٍ مكبوت الهدف، أي أنه دافع جنسي توقف أو انحرف عن مساره. هذا في حين أنهما شيئان متفاعلان ولكن مختلفان، ولهذا ليس في ظهور الرغبات الجنسية غموض بقدر ما هو في ظهور مشاعر الحب[٥]. هناك، أيضاً، انتقادات تعود بنا إلى المواجهة السابقة التي تسعى فيها المرأة إلى إعلان تفوّقها، إذ هي ترى أنه لو انطلقنا من الخصائص البيولوجية كأساس للتمييز بين الجنسين، فإن التفوق البيولوجي للمرأة والمتمثل في قدرتها على الحمل

---

(٥) انظر، على سبيل المثال، ما وجّهه لفرويد أحد أتباعه الذين عاشروه، وخصوصاً من ناحية حصره للجنسانية في العلاقة الجنسية الجسدية وعدم تمييزه بين الجنس والحب: ثيودور رايك، **سيكولوجيا العلاقات الجنسية**، ترجمة ثائر ديب (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٥).

والإنجاب، يمثل سبباً أساسياً في إحساس الرجل بأنه الأدنى. في الاتجاه نفسه، مثلاً، تقول كارين هورني: «إن المرأة هي التي تلد الذكر، ثم إن قدرة المرأة على الإنجاب قد لعبت دوراً هاماً في أن يحسد الرجل المرأة منذ القدم، لا أن تحسده المرأة بسبب امتلاكه عضو التناسل»[٦].

إنّ ما يستخلص من الحديث عن الهوية الأنثوية، منظوراً إليها في بعدها البيولوجي، هو ضرورة استحضار العوامل والكيفيات التي تخضع بها السيرورة البيولوجية الأنثوية لمجموعة من الإكراهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، في كل لحظة من اللحظات التاريخية التي يمر بها المجتمع. هذه الإكراهات التي تمنح كل لحظة من هذه اللحظات سمات معينة، تهدف إلى التحكم أو التصرّف في الهوية البيولوجية للمرأة، تاركةً بصماتها وأصداءها القوية في إحساسها بذاتها وفي تصوراتها ومواقفها.

هذا التحكم أو التصرف هو الذي جعل من العامل البيولوجي، عبر الزمن، بُعداً جنسياً محدداً لهوية المرأة، ولهوية الرجل أيضاً. ولقد رأى عالم الاجتماع البريطاني غدنز أن الجنسانية ليست أمراً مقدراً، منذ اللحظة التي تتكون فيها قبل تسعة أشهر من ولادتنا، بل إنها أمر نُسهم نحن في صنعه

(٦) نقلاً عن: مصطفى عوض خميس، **دفاعاً عن المرأة، دراسة نفسية اجتماعية جنسية** (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٥٧.

وتنميته، خلال حياتنا اليومية، عبر تفاعلنا الاجتماعي مع الآخرين»[٧]. هذا ما كانت لخّصته سيمون دي بوفوار، منذ ١٩٤٩، في كتابها الشهير **الجنس الآخر**، عندما أطلقت مقولتها الشهيرة «لا تولد المرأة امرأةً وإنما تصبح امرأة»، وهي مقولة تكررت بعدها كثيراً، بما في ذلك عربياً: «الذكورية ليست طبيعية أو معطى بل هي بناء اجتماعي مثلها مثل الأنوثة»[٨].

مقابل التحاليل النفسية التي تركز على الخصوصيات الفردية والتي يبرز فيها العامل البيولوجي، عاملاً محدداً، تركز الدراسات الاجتماعية، إذاً، على العوامل الاجتماعية في بناء الهويات الفردية والجماعية وفي بناء الشخصية التي هي، كما ترى أورزولا شوي، «ليست لا تاريخية، وذلك لأنها تعيش وتتطور في ظروف تاريخية ملموسة معينة. إنها كائن اجتماعي، حيث خصائصه وقدراته وتجلياته ومميزاته المعبرة هي نتاج مجتمعه وعصره وموقعه الاجتماعي ووظيفته الاجتماعية»[٩].

وما يقال عن الشخصية بصورة عامة يقال عن «شخصية» المرأة والرجل، باعتبارها نتاجاً تاريخياً اجتماعياً: «ومن بين

---

(٧) أنتوني غدنز، **علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم فايز الصياغ، ط ٤ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ١٨٥.

(٨) مي غصوب وايما سنكلير ويب، **الرجولة المتخيلة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢)، ص ١٢٩.

(٩) أورزولا شوي، **أصل الفروق بين الجنسين**، ترجمة بو علي ياسين، ط ٢ ([دمشق]: دار الحوار، ١٩٩٥)، ص ٥١.

أشياء العالم المحيط بالفرد، التي يكتسبها النساء والرجال في مجرى نشأتهم الفردية، لا تعد المنتجات المادية فحسب، بل أيضاً النواتج الاجتماعية المعنوية (والناشئة، تبعاً لماركس، عبر تموضع القوى الذاتية الإنسانية). ومن هذه النواتج المعنوية الصلاتُ الاجتماعية وكذلك التصورات المترسخة بواسطة اللغة والمكتسبة عبرها (مثلاً البنت لا تصفِّر)... فمن خلال اكتساب هذه التصورات يكتسب الصبيّ والبنت مواقف معينة، مميزة لجنس كلّ منهما»[١٠].

إن تجاوز الأفكار المسبقة والرجوع إلى معطيات الواقع يساعدان على التأكد من أن تنميط الفروق بين الجنسين يخفي كثيراً من الحقائق أو يختزنها ويغيّر منها. وعلى سبيل المثال، فإن البحوث الميدانية تبيّن أن الإناث، في مرحلة مبكرة من الطفولة، لسن أقل قدرة من الذكر على الإدراك وعلى الحصول على المعارف أو أقلّ منه نزعة إلى الاستقلال، ولكن تزايد الإكراهات أو المحاصرة، في مراحل لاحقة، يسلّط على الإناث إحساساً بعدم القدرة أو بالعجز على اللحاق بالذكور، لأن هؤلاء تهيأت لهم فرص أفضل مما تتوفّر للإناث. المشكلة إذاً، اجتماعية أساساً، وليست فطرية ولا بيولوجية أساساً.

أصل الفروق، إذاً، هي في ما يُسمى «تنشئة اجتماعية» ثم في ما يساندها من عوامل متنوعة تجعل الإناث يخضعن لما رسمه

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٥.

لهن المجتمع من مواقع وأدوار تتسم بالسلبية والتبعية وضعف القدرات، وتختزل إمكانات المرأة في أوضاع كأوضاع الأم أو الزوجة وربة المنزل التابعة لسيطرة الرجل(١١). هذه الأوضاع المحدّدة من قبل المجتمع، لا من قبل الطبيعة، تحدّ من تعبير المرأة عن طاقاتها الإبداعية المختلفة. وللتنشئة الاجتماعية، عموماً، والأسرية، خصوصاً، دور كبير في مرحلة حاسمة من تكوين الولد كذكر والبنت كأنثى، فهي ترسخ في الأطفال، منذ الولادة، ضرورة التعامل مع الفوارق الجنسية بشكل يتناسب وما تعتبره من القيم الاجتماعية والدينية والأخلاقية اللازم احترامها. لذلك يتمسك الآباء بالتعامل مع الأبناء تعاملاً مختلفاً، بحسب الجنس، مبرّرين تعاملهم بوجود هذه القيم وبضرورة الالتزام بها. ومعلوم أن مراجعة هذه القيم وأخذ أية مسافةٍ منها ممّا يتطلب وعياً أو فكراً نقدياً لا يتوفر لأغلبية الناس.

هكذا يتلقى الأطفال، عبر الآباء الخاضعين لقيم تقليدية، تمثلاتهم الاجتماعية للفوارق الجنسية وما يرتبط بها من نماذج التصوّر والسلوك التي يعتبرها المجتمع وثقافته أكثر توافقاً مع جنس المذكر أو جنس المؤنث: يتم، مثلاً، ربط الفتيان بكل ما من شأنه أن يعمل على تزكية روح الاستقلالية والشجاعة أو العنف لديهم، بينما يتم ربط البنات بمجموعة أخرى من

(١١) ناهد رمزي، **عوامل التنشئة الاجتماعية بوصفها متغيرات سيكوسوسيولوجية في علاقتها بالقدرات الإبداعية لدى الإناث** ([القاهرة]: جامعة القاهرة، ١٩٧٦)، ص ٤٩ ـ ٥٣.

الأنماط والاتجاهات والمقاييس التي تحدد مواصفات الأنوثة، ومنها الامتثال وطاعة الرجل، والحياء، والتستر، مع اعتبار هذا أمراً طبيعياً. القائمة، طبعاً، لا تنتهي، ويمكن لكلٍّ منّا أن يذكر منها ما استطاع: الحرب رجولة، والسلام أنوثة، والقوة رجولة، والضعف أنوثة، والسجن للرجال، والبيت للنساء. هذا حتى في ألعاب الأطفال: فالصبيان تستهويهم المسدسات والبنادق البلاستيكية، والبنات يملن إلى الدمى والعرائس وأشغال الإبرة، كما أن المراهقين يقبلون على قصص المغامرات والبطولات والمطاردات السوبرمانية، والمراهقات يتهافتن على قصص الحب والعاطفيات والجنيات[١٢].

هناك «حصانة» تكتسبها القيم في الثقافة السائدة وعبر التنشئة، وتستمد قوتها من الاعتقاد بأنها تحمي المجتمع من التفكك. وأوّل التفكك وأخطره، في التصور الجماعي للمجتمع، هو التفكك الأسري، بدءاً بالتفكك بين الزوجين. على أن هذا لا ينفي أن تكون القيم موضوع خلاف، خصوصاً عندما يُنظر إليها من مواقع اجتماعية مختلفة، إذ من المعلوم أنه باسم بعض القيم يتحكّم البعض في البعض ويستغله، كما يتحكم الرجل في المرأة ويستغلها، في ظل البطركيات المختلفة، ماضياً وحاضراً. وفعلاً، فإنه يتبين من المقاربات السائدة في الكتابات العربية عن منظومة القيم العائلية أن

(١٢) جورج طرابيشي، **شرق وغرب: رجولة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية**، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ٦ ـ ٧.

«الخطاب القيمي، عندما يتوجه إلى النساء بالتخصيص، هو خطاب أخلاقي بامتياز، أي أنه خطاب يهدف إلى تأكيد المواقع التي يشغلها الرجال والنساء من نواحي مختلفة، ويذهب إلى استخدام لغة مادية ورمزية مشحونة بثقل التقاليد والدين معاً لتكريس سيادة الرجال، من جهة، والإكراهات الخاصة بالمرأة، من جهة ثانية. وبهذا المعنى، فهو لا يهدف أساساً إلى حماية تقسيم العمل الجنسي القائم فقط، وإنما يعمل على اعادة انتاجه بالشروط والقواعد نفسها، إن أمكن»[١٣].

امتداداً لظروف كهذه يصبح من المألوف ما يُسلَّط على المرأة من إكراهات، بل ومن عنف جسدي أيضاً، لا في نظر الرجل فحسب بل في نظر المرأة ذاتها، كما بينت ذلك بعض الدراسات الميدانية: قد تستبطن المرأة مجموعة من السلوكيات العنيفة، فلا تثير تساؤلات حولها ولا ترد الفعل عليها. وقد وجدت بعض المستجوبات خضوعهنّ للتمييز الجنسي أمراً «طبيعياً»، فمرة لأن الأخ وحيد، ومرات أخرى لأنه الأصغر، «وقليلات هن اللواتي اعتبرن ذلك حالة غير طبيعية»[١٤]. هناك، إذاً، استبطان يظهر معه القبول «طوعياً». إن «خضوع المرأة

---

(١٣) يعقوب قبانجي، «الأسرة العربية: رؤى ومقاربات (ملف): منظومة القيم العائلية في الوطن العربي: محاولة نقدية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٧، العدد ٣٠٨ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤)، ص ١١٩.

(١٤) فهمية شرف الدين، **أصل واحد وصور كثيرة، ثقافة العنف ضد المرأة في لبنان** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٢)، ص ١٦.

للرجل هو من القدم بحيث يبدو وكأنه واقعة طبيعية»[١٥].

إن استبطان المرأة لرؤى الرجل ولمواقفه ولأساليب تعبيره، تشبهاً بمن هو أقوى منها (بحسب ثقافة المجتمع) أو خوفاً منه وخضوعاً له، هو ظاهرة في منتهى الأهمية وقلما تناولتها الدراسات النسوية بصورة مباشرة، لأن فيها اعترافاً أو «نقداً ذاتياً» يصعب التعبير عنه، ولاسيما لدى المثقفات من النساء. ولقد اعتبر بورديو أن هذه الظاهرة التي قد نتناساها المرأة أو قد تعتبرها ثانوية هي ذات خطورة وتتطلب وعياً بها وسعياً طويلاً إلى حلها، ذلك أن سلطة الرجل ليست موضوع رفض من جميع النساء، من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن رفضها يقوم، غالباً، على تقليد أساليب الرجال، باعتبار أن هذه الأساليب هي الناجحة. وبما أن بورديو عالم اجتماع فقد بيّن أن الاستبطان ليس خياراً طوعياً أو فردياً، كما يظن البعض، إذ العوامل الاجتماعية التاريخية، وخاصة الثقافة السائدة في المجتمعات، هي التي كرسته[١٦]. هذا الاستبطان، كما رآه وعمّمه بورديو، كان موضوع نقد نسوي لأنه أهمل نضال المرأة من أجل تحررها عموماً، وتحررها من هذا الاستبطان، تحديداً.

وبخصوص هذا الاستبطان في لبنان يمكن الرجوع، على

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٦) Pierre Bourdieu, *La Domination masculine* (Paris: Edition du seuil, 1998).

وقد صدر باللغة العربية بعنوان **الهيمنة الذكورية**، ترجمة سليمان قعفراني عن المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.

سبيل المثال، إلى النتائج التي توصلت إليها ماري تيريز خيري بدوي التي انطلقت من تجربتها كمحللة نفسية، خلال سنوات طويلة، ومن أقوال النساء عن حياتهن الجنسية، لتلاحظ أن المرأة اللبنانية التي تقول عن الرجل إنه «عنيف ومغتصب وشرس ومسبب للعذاب»، تقول عن نفسها إنها «منفعلة وخاضعة وطيّعة وضحيّة ومستسلمة للعذاب». وقد توصلت إلى ثلاثة ثوابت تراها المرأة اللبنانية من ثوابت علاقتها بالرجل: **الأول** هو أنه «الزوج المحتمل الذي يجب إغراؤه»، أو صورة الرجل بما هو خلاص ممكن للفتاة بالزواج»، **والثاني** هو أنه «سيد مطلق تتوجب خدمته»، أو صورة الرجل بما هو قوة لا يمكن ولا يجب مقاومتها في شيء»، **والثالث** هو أنه «جلاد عنيف لا بد من تحمّله»، أو صورة الرجل العنيف بما هو مصدر ألم تتقبله المرأة»[١٧]. والملفت للانتباه أن هذا الاستبطان لسلطة الرجل من قبل المرأة اللبنانية التي تحتاج إلى عرض نفسها على طبيبة نفسانية هو استبطان موجود في أوساط قد يظن بعضنا أنه لا يوجد فيها: إن النساء اللاّتي تتحدث عنهن بدوي «جميعهن حضريّات وحاصلات على تعليم عال ومن مستوى اجتماعي واقتصادي متوسط أو فوق المتوسط ومندمجات في الحداثة. إنهن يفصحن لنا مراراً ودائماً عن صورة للرجل كنا نعتقد بأنها

---

(١٧) ماري تيرز خيري بدوي، «الرجل والمرأة: انعكاس أم انكسار؟ صورة الرجل من خلال أقوال المرأة وفانتازماتها،» في: لبيب، محرر، **صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه**، ص ٧٩٠.

متجاوزة على الأقل بالنسبة للصنف الذي ينتمين إليه[18].

كل هذا، سواء في مستوى التنشئة الاجتماعية أو في مستوى الاستبطان، يدعّم عمليّة التنميط التي تخضع لها العلاقة بين الرجل والمرأة، عموماً، وصور الذكورة والأنوثة بصورة خاصة. لهذا من المفيد أن نستعرض، الآن، بعضاً من أمثلة التنميط وما واجهته من تعليقات أو اعتراضات في بعض البحوث العربية. ولنشر، منذ الآن، إلى أننا سنجد الكثير من الصور المنمطة ضمن نتائج هذا البحث المتصل بتمثلات الذكورة والأنوثة في الأوساط الطلابية. إن الأمثلة التي يمكن ذكرها كثيرة جداً، ولذلك نكتفي بذكر عيّنة منها، في مجال الجنسانية، باعتبار أنّه الموضوع الذي نتناوله.

أن يكون مجال الجنسانية، بما فيه الذكورة والأنوثة، من أكثر المجالات اتساعاً للتنميط، هذا ليس من خصوصيات مجتمعات أو ثقافات دون أخرى. اختزال المرأة في جسدها، مثلاً، هو توجّه عرفته أمكنة وأزمنة مختلفة. لقد كان ولا يزال جسد المرأة بمثابة رأسمال يُمتلك ويُستثمر في مجتمعات وثقافات ذكورية، طوال العصور. هذا تطلّب اختزال هذا الجسد، أي محاصرته، باعتباره مصدر «فتنة». على أن هذا الاختزال أو هذه المحاصرة لهما امتدادات خارج الجنس، إذ هما يتّسعان إلى حرمان المرأة من استعمال قدراتها ومن التعبير

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٩٠.

عنها. وإذا كان جسد المرأة معترفاً به، في حدود تمثّله من قِبل الرجل، فهو مفصول عن هذه القدرات وتعبيراتها. لذلك قد تمجَّد المرأة لجمالها، ومع ذلك تبقى بلا عقل أو غير قادرة على التعقل، كما هي صورتها في كثير من النصوص الأدبية والدينية وغيرها. لهذا فهي بعيدة، أي منفيّة بعيداً عن الإبداع، في التمثلات القديمة. لقد «ظلت المرأة في ثقافة العصور الماضية جسداً فقط، يغري الرجل ويجذبه ويستدعيه، بشرط أن يظل صامتاً، ويمكن له أن يوحي للكتّاب الرجال بالكتابة عنه لكن بوصفه مادة جامدة مثلما اشترط له أن يكون، فغالباً ما يتم وصف دقيق للجسد، شكله، تثنياته، تمايله، وطريقة مشيه»[١٩]، ولكنه يبقى جسداً صامتاً، غير معبّر عن ذاته.

إن سلب المرأة قدرتها على الإبداع، في الوقت الذي يتمسك فيه المبدعون الرجال بحريتهم في وصف جسدها وجمالها وعواطفها ويعتبرون ذلك موضوعاً هاماً لابداعهم، كما يتضح ذلك في الرواية والشعر مثلاً، جعل اللغة المكتوبة تصبح من كفاءات الرجل وحده، عبر عصور طويلة. أمّا إذا حاولت المرأة الكتابة فهي محكوم عليها «باستخدام القلم المذكر الذي ظل أداة ذكورية»[٢٠]. ومعلوم أن ما وصلنا من إبداع المرأة في

---

(١٩) أحمد عبد المعطي حجازي، «البنات يكتبن أجسادهن،» **مجلة إبداع**، العدد ٧ (تموز/يوليو ١٩٩٦)، ص ٥.

(٢٠) عبد الله محمد الغذامي، **المرأة واللغة** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٨.

العصور الوسطى قليل، ولا نعرف مدى ولا نوع ما أهمل التاريخ الذكوري منه. ورغم كل النزعات التحديثية فإن الرؤية الذكورية القديمة لا تزال حاضرة في الأزمنة الحديثة، إذ نجدها عند مفكرين وكتاب عرب بارزين ومؤثرين. يقول العقاد، مثلاً: «إن المرأة لها تكوين عاطفي خاص، لا يشبه تكوين الرجل لأن ملازمة الطفل الوليد يستدعي شيئاً كثيراً من التناسب بين مزاجها ومزاجه، بين فهمها وفهمه»[٢١]. نعم، هكذا يقول: «بين فهمها وفهمه»!

الأنوثة هي، إذاً، أنوثة جسدية، بالدرجة الأولى، وهي خرساء لأن البيان وفنون التعبير المعترف بجمالها هي مما سجّله وحفّظه التاريخ للرجال، دون النساء. الأصوات نفسها، في اللسان العربي، قد لا تنجو من التمييز بين الجنسيين: تستحسن اللثغة، مثلاً، في نطق المرأة الحسناء ولا تستحسن في نطق الرجل. وما دام الأمر هكذا فإننا نفهم لماذا حرص الرجل، عبر العصور، على أن لا تقترب المرأة من إحدى قلعاته الحصينة التي هي الكتابة ومعها امتلاك اللغة. وفعلاً، فإن الرجل الذي «امتلك اللغة وقرر ما هو مجازي فيها وما هو حقيقي في الخطاب التعبيري نجده قد أحكم قبضته على الفكر الثقافي والتاريخ، وجعل المرأة مجازاً رمزياً أو مخيالاً يكتبه الرجل وينسجه حسب دواعيه البيانية والحياتية، فكتب التاريخ بيد من

---

(٢١) نصر حامد أبو زيد، **دائرة الخوف: قراءة في خطاب المرأة** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ١٩٥.

يرى أنه صانع للتاريخ»[٢٢]. هذه الرؤى والمحاصرات، عبر التاريخ، حدّت من بروز المبدعات، ولذلك فإن ضيق التعبير عن الإبداع النسائي ليس هو، لا ماضياً ولا حاضراً، لأسباب بيولوجية وإنما لما يتطلبه الإبداع من ظروف وشروط حياتية، منها الاستقلال الذي شاءت القيم السائدة أن يكون من ميزات الرجولة. أن فقدان هذا الاستقلال هو ممّا يفقد النساء إمكانات التعبير عن طاقاتهنّ الإبداعية. ولا يقتصر هذا على مجال الإبداع الأدبي والفنيّ، وإنما يتجاوزه إلى المجال العلمي، مثلما بيّنت ذلك ليندا جين شيفرد التي حلّلت ظاهرة وأسباب ذكورة العلم وأبرزت ما يمكن للمرأة، باعتبار ما لها من طاقات خاصة، أن تقدّمه للعلم في المستقبل[٢٣].

هذه الصورة السلبية المترسخة في الذاكرة الجماعية وفي اللاوعي حاولت أن تجد ما يدعمها أو ما يعطيها شرعيةً في الدين، وذلك عن طريق تأويل النصوص الدينية في الاتجاه المناسب لذلك. ولقد تعرض الكثير من الباحثين إلى هذا الموضوع، مبينين النظرة الجنسية الاستهلاكية لجسد المرأة في النصوص الدينية. بيّن الطاهر لبيب، مثلاً، كيف استعمل رجال الدين، في حديثهم عن الجنس، تعابير قد ترفضها الرقابة

(٢٢) عبد الله محمد الغذامي، **ثقافة الوهم: مقاربات حول المرأة والجسد واللغة** (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ١٨.

(٢٣) ليندا جين شيفرد، **أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسويّة**، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة؛ ٣٠٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤).

اليوم، باعتبارها «إباحية»، وكيف أسندت التفاسير إلى الأنبياء قوةً جنسية خارقة للعادة، وكذلك إلى الرجال في الجنة، وذلك لتأكيد الذكورة أو الفحولة ولاستبعاد العجز الذي «يتخذ شكلاً مأسوياً يحس الفرد فيه بالعقاب الإلهي وبالإذلال الجماعي أكثر مما يحس بمصيبةٍ شخصية»(٢٤).

كل التمجيد للقوة الذكورية يقابله تبخيس رغبة المرأة التي يُنظر إليها بسلبية كبيرة في بعض النصوص الدينية التي تفسر وتبرّر، مثلاً، لماذا أباحَ الإسلام أربع زوجات للرجل، لا زوجة واحدة، ولماذا يكون الزواج، كما يقول ابن قيم الجوزية، «للجماع ولإرواء الرغبة»، مع تبرير التعدّد بأن «بين الناس أولئك الذين تسيطر عليهم الشهوة، فلا تكفيهم امرأة واحدة، ولذلك فإن الله أحل لهم بأن يتزوجوا بثانية، ثم بثالثة، ثم برابعة. وهذا العدد يقابل عدد الطباع وأركان الإنسان، كما يقابل عدد الفصول»(٢٥). وليس هناك، في الاتجاه المعاكس، حديث عن إرواء رغبة المرأة. وإذا كان فهو للتخفيف منها ومن ضرورة إشباعها، باعتبار أن «حرارتها» أقل مما هي عليه عند الرجل، «والحجة في ذلك أنها «تبرد» حالما يكتفي الرجل، وأنها لا تعاود، بعد ذلك، مع غيره من الرجال»(٢٦). هذا، على

---

(٢٤) الطاهر لبيب، **سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً**، ترجمة المؤلف (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ١٤٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

الأقل، ما تشير إليه نصوص من نوع نصوص ابن قيم الجوزيّة.

هكذا نجد أن الدين، في أنواع شائعة من التأويل والتفسير، قد ترك المجال واسعاً لكي تتراكم في الذاكرة صور سلبية عن المرأة، كما ترك المجال واسعاً للتشريع وللفتاوى التي لها تأثير مباشر على الممارسة الاجتماعية، ممّا يحوّل هذه الصور إلى «حقيقة» اجتماعية ونفسية معيشة[٢٧]. إن صور الجسد الشهواني أو الشيطاني، والمرأة اللعوب، فاقدة العقل، ذات الكيد العظيم، والضلع الناقص، هي من قبيل التمثلات في المخيال الجماعي، ولكنها تتدخل في تحديد المواقف من المرأة والسلوك «الواجب» اتباعه معها. وقد تناقلت ذلك النصوص الأدبية والدينية، كما تناقلته وفرَّعته الأمثال الشعبية، بحيث أصبحت مقاومته صعبة حتى من قِبل المجتهدين في الدين أنفسهم.

لقد رسم التأويل الشائع للنص الديني نمطاً «نموذجياً» من المرأة، هو النمط الذي ساد وواجه، عبر العصور، كلَّ الاجتهادات القديمة والحديثة. هذا النمط المُنمذّج يعبّر عن دونية ما زال الكثيرون، باسم الدين، أي باسم تأويله، يتمسكون بها وينشرونها، خصوصاً بعد أن انفتحت لهم وسائل الإعلام الحديثة. ويكفي، في هذا السياق، أن نشير إلى تواصل

(٢٧) للاطلاع على فقه المرأة والفتاوى المتصلة بحقوقها الأساسية، انظر الفصل السادس من كتاب: حيدر إبراهيم، **سوسيولوجيا الفتوى: المرأة والفنون نموذجاً** (الخرطوم: مركز الدراسات السودانية، ٢٠١٠).

معارضة الزواج المدني في أغلب البلدان العربية والإسلامية إلى اليوم، إضافة إلى العلاقة الاستغلالية لجسد المرأة في بعض أنواع «الزواج» الذي لا تخفى شبقيته، مثل زواج المسيار أو زواج المتعة...

لقد خلق الله الإنسان ﴿**في أحسن تقويم**﴾[٢٨]، وليس في هذا «الإنسان» تمييز بين المرأة والرجل، كما أن الفروق بين الناس، بمن فيهم الرجل والمرأة، هي بالتقوى. لكنّ هذه الرؤية الإنسانية غطّتها رؤى وتأويل وأقوال كثيرة تناقلتها النصوص وغذّاها المخيال الجماعي، عبر مراحل التخلّف الاجتماعي والثقافي وتراجع الاجتهاد الفكري والديني، فانتشرت وتواصلت حتى يومنا هذا، إذ لم تستطع الثقافة العربيّة أن تحدث قطيعة معها. لهذا نجد اليوم الكثيرين من بين المسلمين يعتقدون أن التمييز بين الرجل والمرأة موجود في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف، ويفعلون كل ما في استطاعتهم لإيجاد «الحجج» الكافية لتبريره دينياً. وهم في ذلك، يستندون، مثلاً، إلى الآية القرآنية: ﴿**الرجال قوّامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم**﴾[٢٩]، باحثين لها، عند المفسرين وفي الأقوال والأحداث، ما يؤكد المضمون الذي يبحثون عنه فيها. هكذا، مثلاً، رأى البعض أن «الله فضل

---

(٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة التين،» الآية ٤.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

الرجل عليهن بأمور كثيرة، من كمال العقل وحسن التدبير وتزايد القوة في الأعمال والطاعات، ولذلك فإن الرجل قيّم على المرأة أي رئيسها وكبيرها، والحاكم عليها إذا اعوجت»[٣٠]. وهذه «القيمومة» لها امتدادات خارج العلاقة الثنائية بين الرجل والمرأة، مثلما يظهر ذلك عند بعض الذين يربطونها بالحديث المشهور «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

إن القصد من هذه الإشارات السريعة إلى المرجعية الدينية لا يتجاوز إبراز صورةٍ سائدة، في خطاب ديني سائد، عن الرجل والمرأة أو عن الذكورة والأنوثة. هذه الإشارات لا تنفي، إذاً، ما قد يكون في المرجعية الدينية الاجتهادية أو المستنيرة من آراء تخالف الصورة التي أبرزناها، والتي هي صورة تختلط فيها المادة الدينية مع التمثلات والأساطير، ولكنّها سائدة، وهذا مأتى أهميتها وخطورتها[٣١].

وإذا عدنا إلى أصل الصورة، إلى الصورة «الأركيتيبيّة»، فإن صورة حوّاء الآتية من ضلع واحدة من أضلاع آدم، تحمل «الدونية»، منذ بدء الخلق! في كتاب توقف عند هذه الصورة،

---

(٣٠) آية الله محمد مهدي الآصفي، «ولاية المرأة في الفقه: الولاية العامة والقضاء،» **مجلة الحياة الطيبة**، العدد ١٨ (٢٠٠٥)، ص ٢٠٥.

(٣١) من المفيد الاطلاع على كتاب: آمال قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية** (بيروت: المدار الإسلامي، ٢٠٠٧). إضافة إلى الجمع بين المرجعيات العربية والأجنبية، يستعرض هذا الكتاب نصوصاً وممارسات تتصل بجوانب كثيرة من مظاهر الاختلاف بين الذكر والأنثى في المجتمع العربي الإسلامي.

يقول إبراهيم محمود إن عبارة «المرأة ضلع أو ضلع أعوج، تكاد تكون حقيقة لدى الكثيرين ممن يعتبرون المرأة، في نتاجها الأسطوري، هي حقاً كذلك، ولأن مثل هذا التعزيز النفسي القدسي، على أكثر من صعيد، لهذه الحقيقة، يعبر عن حالة تكييفٍ للموضوع أو وضعية ثقافية تتغذى بها سلطة الرجل»[٣٢].

لهذه الصورة أصولها في الأديان السماوية وفي نصوصها المقدسة التي تشير إلى خلق آدم وحوّاء. لذلك فهي مثلما نجدها في نصوص دينية إسلامية نجدها في نصوص دينية مسيحيّة: «وقال الرب الإله ليس جيداً أن يكون آدم وحده. فاصنعَ له مُعيناً نظيرَه»[٣٣]، «فأوقع الربُّ الإله سُباتاً على آدم فنام. فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحماً. وبنى الربُّ الإله الضلعَ التي أخذها من آدم امرأةً وأحضرها إلى آدم. فقال آدم هذه الآن عظمٌ من عظامي، ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأةً لأنها من امرءٍ أُخذتْ»[٣٤].

هناك، في المحصّلة النهائية، حذر من هذا الكائن الذي هو المرأة: هي، من ناحية، مغرية، فاتنة، تستهوي الرّجل، وكأنها خلقت لاغرائه، وهي، من ناحية ثانية، مصدر خطورة،

---

(٣٢) إبراهيم محمود، **الضلع الأعوج: المرأة وهويتها الجنسية الضائعة** (بيروت: منشورات دار الريس، ٢٠٠٤)، ص ٨٩.

(٣٣) **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين،» الأصحاح ٢، الآية ١٨.

(٣٤) المصدر نفسه، «سفر التكوين،» الأصحاح ٢، الآيات ٢١ ـ ٢٣.

بما لها من غواية تصل حدَّ الكيد. إن «دونيتها»، من أوجه مختلفة، لا تنفي قوة خطورتها، إذ من الراسخ في المخيال أن «طبيعة الأنثى شبقية، أسيرة شهوة جنسية عارمة تفقدها كل سيطرة على تصرفها وأحكامها ومواقفها، الشيء الذي يحولها إلى كائن مخيف ومسيطر»[٣٥]، يتميّز بالغواية والسحر والمكر، وكأنه ليس للمرأة من هدف، في هذه الدنيا، غير إثارة الرجل واشباع رغبته الذكورية.

هذا «الكيْد» تواصلَ في التمثل الشعبي للمرأة. إنه من جملة الصفات التي يتقاطع فيها الدين الشعبي مع الجنسانية، بصورة واضحة. والدين الشعبي هو هذا الذي يبني صورة المرأة، انطلاقاً، مثلاً، مما يحتفظ به عنها من سورة يوسف: **﴿قال إنه من كيدكنّ، إن كيدكنّ عظيم﴾**[٣٦]. انهن **﴿النسوة التي قطعن أيديهنّ إن ربّي بكيدهنّ عليم﴾**[٣٧]، واللاتي حمى الله منهنّ يوسف **﴿فصرف عنه كيدهنّ﴾**[٣٨]، هذا الكيد مرتبط بحدث محدد، في زمن محدّد، وبزليخا ومن معها من مجموعة محددة من النساء، لكن هذا التحديد لم ينفِ تعميم الكيد، عبر الزمان والمكان، وربطه

---

(٣٥) عبد الصمد الديالمي، **المرأة والجنس في المغرب** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٥)، ص ٣١.

(٣٦) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٢٨.

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٥٠.

(٣٨) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٣٤.

بالإغراء أو المراودة، كصفة من صفات المرأة، مع إضافة الإحساس بالذنب، طبعاً.

هناك عدم ثقة يعبر الرجل عنها بطرق مختلفة، وهي مرتبطة بصورة المرأة التي تكيد وتشبع رغباتها، وبخاصة الجنسية منها، وتنافق وتناور وتكذب وتبكي وتتظاهر بالضعف والمسكنة لتحقيق أهدافها. إنّ صفة الكيد هذه تعبير عن خوف الرجل من المرأة، كما أن ترسيخ هذا الخوف والبحث له عن أصول يعودان، أساساً، إلى الصورة التي نُسجت حول النص الديني، حيث تبرز، بشكل مفرط، قدرة المرأة على دفع أشد الرجال إيماناً وأكثرهم تعقلاً إلى ارتكاب الفواحش، كما قد يستنتج من حديث مشهور: «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذوي الألباب منكن»[٣٩].

إنّ «الكيد» الذي يخشاه الرجل يقترن بمحاصرة جنسية للمرأة، بطريقة تبين أن الثقافة الإسلامية، كما يرى البعض، لم تعرف اللاوعي، وخصوصاً لا وعي المرأة. ولهذا فهي لم تكتشف جنسانية المرأة ولم تتفهم تعبيراتها. وفي كل الحالات، فإن الرغبة الجنسية، كموضوع، كان من المقبول أن يعبّر عنها الرجل ومن غير المقبول أن تعبّر عنها المرأة. إن المطلوب من المرأة هو «ضرورة النهي عن الجنس وإنكاره أو تصعيده

(٣٩) نقلاً عن: علي أفرفار، **صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٣٣.

وتحويله إلى نواح تعبيرية أخرى أو إظهاره بشكل مشوه وغير طبيعي»[٤٠]. المرأة، في هذا الوضع، هي هُوامات أو فانتازمات، أكثر مما هي كائن تعيش وضعاً جنسياً عادياً. إن «فتنتها» التي لها دلالات قيميّة سلبية (خلافاً لما هي عليه في الإبداع الأدبي والفني) قد تكون نوعاً من «السحر». ومن المعلوم أن المرأة تصوَّر في كثير من الثقافات على أنها ساحرة، لا بالمعنى المجازي فقط وإنما بالمعنى الحرفي للكلمة أيضاً. الساحرة تتقمص كل المظاهر الملتبسة للأنوثة، حيث يتداخل الجمال والقبح والإعجاب والخوف، تداخلاً يجعل منها شخصيةً ترفض النظام المفروض[٤١]. ولهذا كله، ليس من المستغرب أن يقول مفكر شهير مثل زكي مبارك إن «المرأة تملك أصول الشهوات، وهي باب الدمار والخذلان، والمرأة هي الجحيم، هي البلاء يصبّه الله على رؤوس العباد، هي الشقاء المعجل، والكرب الذي يسبق الموت، والمرأة في جميع أحوالها مصدر فساد، ولها مداخل إلى الفتنة يعجز عنها ابليس»[٤٢]. وطبعاً، فإن مثل هذا القول

---

(٤٠) علي كمال، **الجنس والنفس في الحياة الإنسانية**، ط ٣ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ج١، ص ١٤٦.

(٤١) Cathy damiano, «La Sorcière, image obscure de la femme,» dans: *Les Femmes et la vie*, Association des publications de Nice (Paris: Les Belles Lettres, 1989), p. 21.

(٤٢) نقلاً عن: أفرفار، **صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني**، ص٩٢. هذه الفتنة (في معنى الإغراء وفي معنى زرع الفتنة) التي تقدر المرأة عليها ويعجز إبليس عنها، لها صور كثيرة في التمثّل الديني الذي يجعل من المرأة شيطاناً أو =

يندرج ضمن أقوال أخرى كثيرة تناقلتها النصوص الأدبية والدينية، كقول ابن المقفع، مثلاً: «اعلم أن من أوقع الأمور في الدين، وأنهكها للجسد، وأتلفها للمال وأضرها بالعقل، وأزراها للمروءة، وأسرعها في ذهاب الجلال والوقار، الغرام بالنساء»[٤٣].

▪

وإذا كانت صورة المرأة هي هذه في بعض الدين والأدب فهي في الثقافة الشعبية أكثر سلبيةً وأخطر دلالة لأن حامليها والمتأثرين بها فئات واسعة في المجتمع، ولها قنوات متنوعة تتناقل الصورة وتأويلها والتعليق عليها، في سياقات الحياة اليوميّة. وقد عبرت عن هذه الصورة أمثال شعبية كثيرة تبدو المرأة فيها في دونية ذات مستويات وأوجه مختلفة، كما تبدو بعض خصائصها المُستحبّة، كالجمال مثلاً، مصدر حذر، لما قد يكون فيها من غواية وكيد. ومن هذه الأمثال، على سبيل المثال: «العيالات عشر في عقل»[٤٤]، أي عشر نساء في عقل واحد، «والمرا نصف عقل»[٤٥]، و«دار البنات خالية»[٤٦]، أي البيت الذي لا يضم إلا الفتيات هو بيت فارغ.

= مجسّداً للشيطان. ولقد رأى أدونيس أن «جسد الأنثى في رأي المتديّن، يولد ويعيش ويموت شيطاناً، أو، في أحسن حال، إبناً للشيطان،» **الحياة**، ٢٤/٦/٢٠١٠، ص ١٥.

(٤٣) أفرفار، المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٧٥.

ويقابل هذا أمثال أخرى كثيرة تمجد، بوضوح، علوّ الرجل، كقولهم: «الأنثى ما تغلب الذكر ولو إكان قد أظفر»[٤٧]، أي أنّ الأنثى لا تتغلب على الذكر حتى وإن كان في حجم الظفر.

هكذا تجد المرأة نفسها محاصرة بتآويل «فكرية» ومعتقدات شعبية صاغها الرجال، عبر العصور، وهذه المحاصرة هي، في نهاية الأمر، محاصرة مِلكية. إن، امتلاك المرأة، وخاصة تملك جسدها، هو عنوان سلطة بالنسبة للرجل: المرأة بالنسبة إليه، هي أول تمرين وامتحان لسلطته. وهي إذا خرجت عن ملكيته تفقده سلطةً رمزيةً كبيرة، ولو كانت له سلطات أخرى، كما تفقده ملكيته، ولو كانت له ملكيات مادية كثيرة. هذه النزعة إلى امتلاك المرأة هي التي تدفعه إلى الإلحاح في رفع شعار الإخلاص والعفة، حتى ولو كان أبعد ما يكون، هو، عنهما. إن هذه النزعة هي التي تدفعه إلى أن يقول: أن يرى امرأتي ألف رجل أحبّ إليّ من أن ترى امرأتي رجلاً واحداً. ليس للمرأة المملوكة أن ترى غير الرجل الذي يملكها، ولذلك «فلا بد لهذا من أن يفرض عليها قناع البيت وقناع الحجاب وقناع الجهالة»[٤٨].

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤٨) خليل أحمد خليل، **المرأة العربية وقضايا التغيير، بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي،** ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٨٩. وقد تدعو الضرورة اليوميّة إلى «حيَل فقهية» تتيح «المشاركة» في ملكية المرأة، بالنظر والكلام على الأقل، ولربما بالمصافحة أو التقبيل (المباح). وبعض هذه «الحيل الفقهية» قد=

ثانياً: في اللغة والبحوث الاجتماعية

وبعد هذا، ماذا تقول اللغة؟ إن التنميط الذي حاولنا توصيفه في النصوص الدينية والأدبية وفي الثقافة الشعبية يجد سنده الأول في اللغة نفسها. إن التمييز بين الرجل والمرأة وبين الذكورة والأنوثة هو تمييز قائم في اللغة، إجمالاً، وفي **لسان العرب**، تخصيصاً، وذلك بصورة واضحة وقاطعة، كما سنسعى إلى توضيحه. وإن معاينة هذا الأمر كافية، في ذاتها، لتوجيهنا إلى معرفة المعاني التي تعطيها اللغة للذكورة والأنوثة، وذلك انطلاقاً من مقولة أن اللغة ليست محايدة وإنما تفصح، دائماً، عن مضمونها الاجتماعي، وبالتالي عن الظروف التي نشأت فيها المفاهيم والتعابير، بل وحتى قواعد اللغة نفسها. إن المنظومة اللغوية لا تتشكل، بالصدفة أو بطريقة اعتباطية وإنما من خلال التجربة الاجتماعية والتاريخية التي يمرّ بها أهلها. وهي، لذلك، تعبّر بطرق مختلفة، عن هذه التجربة التي تتسرب دلالاتها حتى في ألفاظ القواميس، بالرغم من الانطباع الحاصل بأن هذه القواميس تجمّد الدلالات وتعزلها، نهائياً، عن الواقع.

وإن القول بأن المنظومة اللغوية تعبّر عن رؤية أهلها

= تكون في شكل فتاوى غريبة يرددها الناس على سبيل النكتة. من ذلك، مثلاً، ما أفتى به الشيخ السعودي عبد المحسن بن ناصر العبيكان حول «إرضاع الكبير»، إذا احتاج أهل بيتٍ ما إلى رجل أجنبي يدخل عليهم تكراراً. هذا يعني أن المرأة السعودية الممنوع عليها سياقة السيارة عليها أن «تُرضع» السائق حتى يكون حلالاً وجوده معها! وينطبق «الرضاع» طبعاً، على فضاءات العمل الأخرى. . .

للعالم، يعني أنها تعكس واقعهم فتتأثر بطريقة تفكيرهم وتعبيرهم وبأشكال العلاقات بينهم، لكنه يعني، أيضاً، إن اللغة ترسم حدود قدرتنا على التعبير وترسم، تبعاً لذلك، حدود قدرتنا على التفكير المعبّر عنه. نحن نحتاج إلى التعبير، إلى أن نتكلم، ولهذا السبب قيل عنا إننا «كائنات ناطقة». المحلل النفسي مصطفى صفوان خصّص كتاباً لمقولة: امّا الكلام وإمّا الموت(٤٩)، وهو يرى، في كتاب آخر، أن «ما نستطيع قوله راسخٌ في المفاهيم التي تمدّنا بها اللغة العاديّة التي لا نستطيع الخروج منها، مثلما لا نستطيع القفز فوق ظِلّنا»، مستشهداً بمن يتأسف من رجال الدين لانعدام الكلمات التي تناسب الإله، إذ لا يوجد منها إلا كلمات البشر(٥٠). إن هذه الحاجة إلى التعبير، في حدود وإمكانات اللغة، هي حاجة ذكوريّة، إذ مطلوب من المرأة، كما سبقت الإشارة إليه، أن تصمت، قولاً وكتابةً، وأن تستمتع.

ولقد تناولت العلوم الإنسانية والاجتماعية، بدءاً بالفلسفة، موضوع اللغة من أوجه مختلفة. ما يهم، هنا، هما فكرتان أساسيتان: **الأولى** سلطة «اللغة» (إضافة إلى علاقتها بالسلطة)، **والثانية** أصولها وأبعادها الاجتماعية التي من دونها لا تُفهم ولا

---

(٤٩) Moustapha Safouan, *La Parole ou la mort: Comment une société humaine est - elle possible*? (Paris: Seuil, 1993).

(٥٠) Moustapha Safouan, *Le Langage ordinaire et la différence sexuelle* (Paris: Odile Jacob, 2009), p. 131.

تُفسر دلالاتها، ومنها دلالات الذكورة والأنوثة: في كتابه **الكلمات والأشياء** يبيّن ميشيل فوكو أن «اللغة تمثل الفكر كما تمثل الفكرَ نفسه»(٥١). ولقد أكد قوة السلطة التي تملكها اللغة فرأى أنه «عندما يعبّر القوم عن أفكارهم بكلمات لا يسيطرون عليها، أو يقولبونها في صيغ كلامية تخفي عنهم أبعادها التاريخية، يظنون أن أقوالهم تطيعهم فيما هم الذين يخضعون لمقتضياتها»(٥٢). وانطلاقاً من هذه السلطة التي تملكها اللغة يعتبر فوكو أن اللغة كانت، بالنسبة إلى كل معرفة، في موقع أساسي: كان من المستحيل، إدراك أشياء هذا العالم إلا من خلالها. وهذا يعني أن «اللغة تشكل المعبر الحتمي لكل معرفة علميّة تطمح إلى أن تظهر كخطاب»(٥٣).

أما عالم الاجتماع أنتوني غدنز الذي يعيد تأكيد استقرار الرأي لدى علماء الاجتماع، منذ زمن بعيد، على «أن اللغة تمثل محوراً جوهرياً للحياة الاجتماعية»(٥٤)، فقد وضّح كيف «أن نَوعَي التواصل الشفوي وغير الشفوي، كليهما، سيتم التعبير عنهما واستقبالهما بطرق مختلفة ومتميّزة بين الذكور والإناث»(٥٥). ومن بين من تعمّقوا في تناول العلاقة بين اللغة

---

(٥١) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي [وآخرون] (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠)، ص٨٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٥٤) غدنز، **علم الاجتماع**، ص ١٦٤.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

والمجتمع عالم الاجتماع الفرنسي بورديو الذي أدرج هذه العلاقة في ما سماه «اقتصاد التبادل اللغوي». لقد نظر إلى اللغة في علاقتها بالطبقات والفئات الاجتماعية، أي في علاقتها بالصراع والهيمنة، ولذلك فإنه يرى أن ما يستبطنه الكائن الاجتماعي، لغوياً، يعبّر عما يستبطنه طبقيّاً، أي عن موقعه في البنية الاجتماعية. أما بخصوص العلاقة بين الرجل والمرأة فما يستنتجه بورديو هو أن النساء أكثر استعداداً لاستعمال اللغة «الشرعيّة»، لأنهنّ «مُروَّضات لاستعمالات الهيمنة، بحكم التقسيم الجنسي للعمل الذي يجعل منهنّ متخصصاتٍ في مجال الاستهلاك، وبحكم منطق الزواج الذي هو، بالنسبة إليهنّ، السبيل الأساسي، إن لم يكن السبيل الوحيد، للصعود الاجتماعي، حيث يكون حراكهنّ من أسفل إلى أعلى، وحيث يكنّ متهيئاتٍ، بدءاً بالمدرسة، لقبول ما يستجدّ من متطلبات سوق الممتلكات الرمزية»(٥٦). وقد لاحظ أن «القيم الذكورية» التي يتمسك بها الرجل هي من مكوّنات الانتماء الطبقي، ولذلك فإن التنازل عنها هو تنازل عن هذا الانتماء، في حين أن «النساء يستطعن التماهي مع الثقافة المهيمنة، من دون الانقطاع عن طبيعتهنّ، انقطاعاً جذريّاً كالذي يحدث مع الرجال(٥٧)».

وللسوسيولسانيات مساهمات أساسية في البحث عن طبيعة

---

(٥٦) Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'Economie des échanges linguistiques* (Paris: Fayard, 1982), p. 35.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.

العلاقة بين اللغة والمجتمع، تتناول هذه العلاقة في مستويات مختلفة من اللغة، بما في ذلك الصوتيّات. ومثلما ذهب بورديو إلى القول باستعداد النساء لاستعمال اللغة «الشرعيّة»، يذهب بعض السوسيولسانيين، اعتماداً على دراسات ميدانية، إلى أن النساء أكثر استعمالاً، من الرجال، للتعابير المعياريّة أو القيميّة، وأنه يُنظر إلى هذا الاستعمال الأنثوي «كنوع من تأكيد وضعهنّ الأسفل في مجتمع أبوي، فكلّما كان موقع المرأة أضعف، كلما اضطرت أكثر إلى أن تكون لَبِقة»[٥٨]. هذه المعياريّة التي تلتجئ إليها المرأة في لغتها هي، إذاً، من متطلبات الوضع الاجتماعي: «تقود الانشغالات المختلفة للرجال والنساء إلى تعرض كلٍّ منهما لأنواع لغويّة، فالمهن التي تزاولها النساء غالباً ما تكون بعيدة عن المجموعات التي ينتمين إليها، وتتضمّن علاقات أكثر مع أشخاص آخرين (مثلاً: بائعة، مدرّسة)، بينما يشترك الرجال في عملهم مع أشخاص من نفس المجموعة اللغوية (مصانع، مزارع). ويؤدي ذلك إلى براعة لغويّة أعلى من لدن النساء»[٥٩]. تعبّر اللغة، إذاً، ولو من دون وعي ممّن يستعملها، عن وضع وعن آليات صراع معلن أو مُضمر، ما دامت المساواة شعاراً لا يتحقق. ومثلما يظهر هذا في مستوى الانتماء الجماعي يظهر في مستوى العلاقة الثنائية، كما هو

---

(٥٨) فلوريان كولماس، محرر، **دليل السوسيولسانيات**، ترجمة خالد الأشهب وماجدولين النهيبي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٢٩٦.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

الحال بين الزوجين، إذ كثيراً ما تحمل لغة الزوجة صيغاً معياريةً ولباقة توحي بالمسايرة في مواجهة هيمنة الزوج.

هذه المعطيات السوسيولوجية والسوسيولسانيّة أفرزت رصيداً لغوياً نسائياً، أغلبه «كليشيهات» تحمل صوراً سلبية عن المرأة، ولا يردّدها الرجال، فحسب، وإنما ترددها النساء أيضاً. لكل ثقافة رصيدها، طبعاً، ولكن كما تشير بعض الباحثات، فإن الكلمة الواحدة أو العبارة الواحدة قد يكون لها مضمون ايجابي إذا كان المعنيُّ بها رجلاً، ومضمون سلبي، إذا كان المعنيُّ بها امرأة. وفي كل الحالات، فإن اللغة المنسوجة بالجنس قد تسند للمرأة بعض خصال الحداثة، في الفكر والعمل، ولكن شرط أن تبقى جميلة، رشيقة، أمًّا وزوجة صالحة، «قنبلة جنسيّة»، وأن تصبغ، دائماً، أظافر رجليها، وقبل هذا وبعده أن تستمتع، فهي قد خُلقت لتستمتع[٦٠].

كل هذا دفع بالحركات النسويّة إلى مواجهة ما تستبطنه اللغة من دونيّة المرأة، وذلك إلى حد المطالبة بتغيير القواعد التي تميّز، في اللغة، بين الجنسين أو النوعين. وقد ذكر عالم اللسانيات الفرنسي كلود حجاج في كتابه **إنسان الكلام** بعض الأمثلة على ذلك: هناك تشديد قديم، وبخاصة في البلاد

---

(٦٠) Annie Battle, Isabelle Germain et Jeanne Tardieu, *Le Dictionnaire iconoclaste du féminin: Pour en finir avec les clichés* ([s. l.]: Bourin éditeur, 2010), p. 10.

الناطقة بالإنكليزية وبالفرنسية، مفاده أن اللسان يعكس تفوق المذكر. أما الحركة النسوية فتستشهد بنصوص مثل هذا النص الذي مرّ عليه ما يقارب القرن ويحمل، مع ذلك، طابع الحداثة: «إن تأنيث مفردات لساننا أهم من اصلاح نظام ضبط الكتابة، في رأي الحركة النسوية، إذ لا توجد اليوم كلمات تعبر عن الصفات التي تمنحها بعض الحقوق للمرأة»[٦١]. وهكذا لا ندري، مثلاً، إن كان علينا أن نؤنّث فنقول une témoin (شاهدة). ويستشهد حجاج بنص آخر يعود إلى ١٩٠٣ جاء فيه «إن غياب المؤنث في المعجم قد أنتج غياب الحقوق النسوية»[٦٢].

ولقد دفع التشديد على ما بين اللغة والمجتمع من علاقة إلى ما يراهُ البعض إفراطاً في ذلك، وخصوصاً عندما يتصل الأمر بتفسير بنية اللغة بالعوامل الاجتماعية، مع ربط بعض الجزئيات اللسانية بفئات أو بطبقات اجتماعية محدّدة. وقد تطرق كلود حجاج، مثلاً، إلى هذا النوع من التفسير وبيّن أن البنية اللغوية وقواعد اللغة، كالنحو والصرف، تتكون في مرحلة تاريخية ولكنها تبقى، بصورة عامة، ثابتة خلال مراحل تاريخية طويلة، ولذلك فإن التفسير الاجتماعي صالح تماماً لمرحلة التكوين ولكنه يدعو إلى الاحتياط منه وإلى عدم

---

(٦١) كلود حجاج، **إنسان الكلام: مساهمة لسانية في العلوم الإنسانية**، ترجمة رضوان ظاظا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٣)، ص ٣٥١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

الإفراط فيه بالنسبة للمراحل التي تأتي بعد ذلك: «تظهر هذه الاختلافات في التطور، إذ الزمن اللساني وثيق الارتباط بالزمن الاجتماعي، إلا أن الروابط بينهما دقيقة تتخللها حالات من عدم التساوق، وبشكل خاصّ فإن التشكيل المتبادل للألسن وللمجتمعات، خلال مئات الآلاف من السنين، لم يؤدّ إلى جعل الألسن مجرد انعكاسات للصراعات الطبقية، ولا للبنى الفوقية بشكل عام»(٦٣). ويستشهد كلود حجاج، في هذا الخصوص، بما يسميه «الهذيان» في العهد الستاليني الذي كان فيه تعسف على اللغة حيث جعل كل ظواهرها وقواعدها معبرة عن الصراع الطبقي تعبيراً مباشراً وواضحاً.

بخصوص اللغة العربية، بعض المقاربات «السوسيولوجية» للغة العربية وقعت، هي الأخرى، في هذا الإفراط الذي يشير إليه كلود حجاج، عندما حاولت الربط بين جزئيات لسانية والبنية الاجتماعية، مثلما فعل هنري فلش عندما رأى أن «لواحق التأنيث (التاء المربوطة وألف الممدودة، والألف المقصورة، والكسرة الطويلة) تجرنا إلى تصور حالة من حالات اللغة ضاربة في القدم، حيث كانت هذه اللواحق تصدق على طبقات، ويبدو أنها التقت في طبقة يمكن تمييزها: طبقة الأقلّ قيمة أو الأدنى، وهي التي يمكن أن تفسر فصائل الكلمات المختلفة التي قد تتضمنها: كالتصغير،

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

والتحقير، واسم الجماعة، وكلمات المعاني المجردة»[٦٤].

ومن الجدير بالذكر، بعد هذا، أن البحوث العربية بدأت تتوسع في تناول العلاقة بين اللغة والمجتمع، وإن كان هذا بمبادرة من اللسانيين وبعض نقاد الأدب، ومن قلة قليلة من علماء الاجتماع. والواضح أن الذين تناولوا اللغة، في علاقتها بالجنسانية، توجهوا، إجمالاً، إلى اعتبار اللغة مجالَ هيمنةٍ ذكورية، وإلى أنها إحدى قلاع الرجل الحصينة. وهذا يعني سعي الرجل إلى نفي المرأة خارج قلعة اللغة، مما يجعلها خارج مجال صناعة اللغة وإنتاجها[٦٥]. ولقد استقرّ هذا الوضع، في اللغة وفي الثقافة، حتى لكأن القلم مذكر، «لا من حيث الصيغة اللغوية فحسب، وإنما هو مذكر، أيضاً، من حيث الصفة الثقافية والوظيفية الحضارية. هذا هو الإفراز الثقافي والناتج المعرفي لسيطرة الرجل على الكتابة وعلى تاريخ اللغة»[٦٦].

هناك، كما هو الحال في ثقافات أخرى، تملكٌ للغة من قبل الرجل، أكسبها، عبر التاريخ، مضموناً ذكورياً، وجعل منها، بالتالي، مجالاً ووسيلة، في الوقت نفسه، لسلطته. وإذا كان كل الناس، رجالاً ونساءً، يملكون لغتهم، فإن المقصود

(٦٤) هنري فلش، **العربية الفصحى: نحو بناء لغوي جديد**، تعريب وتحقيق عبد الصبور شاهين، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، [د. ت.])، ص ٧٠.

(٦٥) عبد الله الغذامي، **المرأة واللغة**، ص ١١١.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

بالتملك هو ملكية لغة «خاصة»، بطرق تعبيرية، كالكتابة مثلاً. هذه الخصوصية أو «الخصخصة» تتجلى «من خلال أبوة الرجل للغة وهيمنته الأزلية عليها وعلى فعل الكتابة ومجازات اللغة، حتى صارت اللغة رجلاً وقيمتها الإبداعية فحولة، وليس للأنثى سوى وجود موضوعي (غير ذاتي) في عالم اللغة والكتابة، والمرأة جسد فحسب، ومجرد مجاز أنيق تتحول به اللغة لتكون غزلاً وتشبيها ونسيباً»(٦٧). في هذا الاتجاه يمكن الاستشهاد، مثلاً، بقول الكاتب عبد الحميد بن يحيى (خير الكلام ما كان لفظه فحلاً ومعناه بكراً)، «وكأنه بهذا يعلن عن قسمةٍ ثقافية يأخذ فيها الرجل أخطر ما في اللغة وهو (اللفظ)، بما أنه التجسّد العلمي للغة والأساس الذي ينبني عليه الوجود الكتابي والوجود الخطابي لها، فاللفظ فحل (ذكر)، وللمرأة معنى، ولاسيما وأن المعنى خاضع وموجه بواسطة اللفظ، وليس للمعنى من وجود أو قيمة إلا تحت مظلة اللفظ (...)، وبما أن المرأة معنى والرجل لفظ، فهذا يقتضي أن تكون اللغة للرجل وليس للمرأة. فالمرأة موضوع لغوي وليست ذاتاً لغوية»(٦٨).

كثيرة هي الدراسات العربية التي تناولت المذكر والمؤنث من الناحية اللغوية. وهي تعود في ذلك إلى ما يرد في كتب النحو عن التذكير والتأنيث. بعض هذه الدراسات تتوسع في تناول الأبعاد

---

(٦٧) المصدر نفسه» ص ١٨٩.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

الاجتماعية للغة مثل ما فعل عصام نور الدين، بالرجوع إلى هردر الذي يقول «بأن اللغة ليست أداة تفكير وحسب، بل هي القالب الذي يتشكل فيه الفكر، لأن كل أمة تتكلم كما تفكر، وتفكر كما تتكلم، وتختزن تجاربها، ومعارفها، سواء أكانت صحيحة أم خاطئة، في اللغة. . . ودي سوسير (F. de Saussure) نفسه، يقرر أن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم، لأن لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي»[(٦٩)]. وانطلاقاً من هذا يرى عصام نور الدين أن «الذكر، في اللغة، يعني القوة والشجاعة والأنفة والإباء، إذ الذكر من الحديد: أيبسه وأشده وأجوده، وهو خلاف الأنيث، وبذلك يسمى السيف مذكراً»[(٧٠)]. وفي كتاب ممتع، بينت يسرى مقدّم إلى أي حد تسلّط الأحكام النحوية، في العربية، قمعها على الحريم اللغوي، في مجتمع عربي أبوي، وإلى أي حدّ يلتقي النحو والاجتماع، إذ «يتولّى النحو في الآن عينه تقييد الحريم اللغوي بضوابط صارمة، وملزمة، مستعيناً على ذلك بسلطةٍ ترادف في إطلاقها اطلاقية النظام البطريركي»[(٧١)]، وإذْ

---

(٦٩) عصام نور الدين، **المصطلح المصرفي: مميزات التذكير والتأنيث**، ٢٤/ ٢٥ المكتبة الجامعية (بيروت: الشركة العالمية للكتاب؛ دار الكتاب العالمي ـ مكتبة المدرسة، ١٩٨٨)، ص ٧.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٧١) يسرى مقدّم، **الحريم اللغوي** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠١٠)، ص ٣٩.

«يتناظر بذلك واقع التأنيث والتذكير، في قواعد اللغة، مع واقع الأنثى والذكر في الاجتماع الإنساني»[٧٢].

ومن الدراسات المعروفة والتي تتصل بموضوع البحث، بشكل مباشر، وخصوصاً في الفصل الأول منها حول «اللغة العربية والجنس»، دراسة الطاهر لبيب عن **سوسيولوجيا الغزل العربي** التي نجد فيها العلاقة واضحة بين اللغة والجنس، من منظور اجتماعي. يعود المؤلف إلى **لسان العرب** وإلى نصوص كلاسيكية لمعرفة العلاقة بين الجنسين كما هي في المخزون اللغوي. ومن النصوص التي يعود إليها هذا النص المعبّر للكاتب أبي حيان التوحيدي: «وجرى حديث الذكور والإناث فقال الوزير: قد شرّف الله الإناث بتقديم ذِكرهنّ في قوله عزّ وجلّ: **﴿يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور﴾** فقلت: في هذا نظر، فقال: ما هو؟ قلت: قدّم الإناث، كما قلت، ولكنه نكّر، وأخّر الذكور ولكن عرّف. والتعريف بالتأخير أشرف من النكرة بالتقديم. ثم قال: هذا حسن. قلت: ولم يترك هذا أيضاً حتى قال: **﴿أو يزوّجهم ذكراناً وإناثاً﴾**، فجمع الجنسين بالتنكير مع تقديم الذكران»[٧٣]... ويعلق الطاهر لبيب على هذا النص بأن «النوع في النحو له قيمة خاصة به... كما هي في عالم الواقع. لكأن الكلمات، في نهاية الأمر، تتوزع في

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٧٣) لبيب، **سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً**، ص٢٧ ـ ٢٨.

«طبقات»، بعضها ذو حظوة وبعضها لا حظوة له. لنقل، بتعبير آخر، إن اللسان ينقل إلى الإنسان نسقاً من القيم، يوحي إليه ببعض التصنيفات التي قد لا يكون وضَعها لو لم يعرف هذا النسق»[٧٤].

على أن فكرة حمل اللغة، في صلبها، تمييزاً بين الجنسين تتضح أكثر عندما يستخرج المؤلف من **لسان العرب** مشتقات ذكر وأنثى[٧٥]، للمقارنة بين دلالاتها، فتكون النتيجة مفاجئة بما فيها من صرامة التمييز بين الجنسين، من خلال التمييز بين حقلين متباعدين من الدلالات: لقد تبيّن أن مشتقات ذكر تعبّر عن الصلابة والعمودية والحركية والملكية (الجنسية)، في حين أن مشتقات أنثى تعبّر عن نقيض ذلك، إذ فيها الدلالة عن الهشاشة والأفقية والسكونية والفقدان الجنسي[٧٦]. هذا التمييز الواضح لا يترك مجالاً للتداخل الدلالي بين المجموعتين من المشتقات إلا سلباً، أي أنه كلما عبر أحد مشتقات ذكر عن

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٧٥) «الذكر خلاف الأنثى، والأنثى خلاف الذكر من كل شيء، والتأنيث خلاف التذكير، والجمع ذكور، وذكورة، وذكار، وذكارة، وذكران، وذكرة»، **لسان العرب**، مادة «ذكر». أما أنثى فتجمع على إناث، ويقال للرجل: أنثتَ تأنيثاً، أي لنتَ ولم تتشدد. وزعم ابن الاعرابي أن المرأة إنما سميت أنثى من البلد الأنيث، قال لأن المرأة ألين من الرجل، وسميت أنثى للينها. قال ابن سيدة: فأصل هذا الباب على قوله، وإنما هو الأنيث الذي هو اللين، والمؤنث كالأنيث، وسيف أنيث قاطع، **لسان العرب**، مادة «أنث»..

(٧٦) انظر المقابلة بين ذكر وأنثى في الجدول الذي استخرجه الطاهر لبيب في: **سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً**، ص ٣٠ ـ ٣١.

الأنثى أصبح ذا دلالة سلبية، والعكس صحيح. هكذا، مثلاً، إذا قيل «أنِثَ الرجلُ» أو «استرجلت المرأة» فإن الدلالة، في الحالتين، سلبية. هذا مع الإشارة إلى أنه لا يوجد مشتق واحد من أنثَ يدل على جنس المرأة(٧٧)، في حين أن الذكر يدل على الرجل وعلى جنسه في الوقت ذاته.

التمييز بين الجنسين موجود إذاً، في صلب اللغة نفسها. ولقد ذهب النحويون العرب إلى حد تبرير وجود علامات التأنيث بمقولة إن المذكر هو الأصل. ومن ذلك ما جاء في ألفيّة النحوي ابن مالك من أن الأصل في الإسم هو التذكير، وما التأنيث إلاّ فرع منه. ولأنه كذلك، فهو لا يحتاج إلى علامة تدلّ عليه، في حين يحتاج التأنيث إلى علامة تدلّ عليه، وهي التاء المربوطة والألف المقصورة والألف الممدودة(٧٨).

هكذا، إذا، يتبين أن المقابلة بين المذكر والمؤنث، وبالتالي بين الذكورة والأنوثة، هي مقابلة تمييزية قائمة في اللغة نفسها وفي قواعدها، أي أنها ساكنة فيها. وهذا يعني، كما أكده

---

(٧٧) الاشتقاق الوحيد من «أنثَ»، والدال على الجنس هو «أثنيان»، ولكنه يحيل إلى جنس الرجل.

(٧٨) هناك مؤلفات كثيرة، قديمة وحديثة، تعرضت للمقابلة بين المذكر والمؤنث أو بين الذكر والأنثى من زوايا مختلفة، نذكر منها، على سبيل المثال، ولاعتمادها القواميس العربية في استخراج أوصاف المرأة والرجل، كتاب الهندي ذو الفقار أحمد النقوي الذي تناول «المؤنث والمذكر» والذي صدرت منه طبعة عربية مختصر بعنوان: **بهجة النظر في بيان ما يتعلق بالمؤنث والمذكر** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٨).

الكثيرون ممن تم الاستشهاد بنصوصهم، أن اللغة حامل أول لهذه المقابلة، تعبيراً عن مضمون اجتماعي تراكم عبر التاريخ وجعلها أبعد ما يكون عن الحيادية. هل لنا أن نعرف ماذا «يُهوّم»، وعلى ماذا: المجتمع أم الجنسانية؟ مصطفى صفوان يعتقد أنه «لم تعد الجنسانية هي التي تُسقط هُوامها (Fantasme) على اللغة العادية وإنما اللغة العادية هي التي تهوّم في الجنسانية»[٧٩].

ومهما يكن، فإنه مثلما يُتوقع أن نجد في أجوبة الطلاب التي سيتم تصنيفها صوراً منمَّطة عن الذكورة والأنوثة، من المتوقع كذلك أن نجد دلالات وإيماءات «ساكنة» في اللغة، يعبَّر عنها بوعي أو من دون وعي، بصورة صريحة أو ضمنيّة.

---

(٧٩) Safouan, *Le Langage ordinaire et la différence sexuelle*, p. 129.
وقد أراد في قوله هذا، تعديل قول عالم الأنتروبولوجيا غودليي (Maurice Godelier): «لم تعد الجنسانية هي التي تسقط هُوامها على المجتمع، وإنما المجتمع هو الذي يهوّم في الجنسانية»، المصدر نفسه.

الفصل الثاني

صفات الذكورة والأنوثة

لعلّها ترى عالماً أجمل. . .
(فيلم نادين لبكي، ٢٠٠٧)

يتأمل ما هدّمه «الأقوياء»

معركة انتخابية بين الجمال والذكاء

إلى أي حد تعكس نتائج البحث الميداني، في الوسط الجامعي، نزعةَ التنميط التي تخضع لها الذكورة والأنوثة في النصوص ذات المرجعيات المختلفة وفي الثقافة الشعبية؟ وإذا تأكدت هذه النزعة، وهي، كما سنرى، متأكدة في الجملة، فما مدى تدخل الانتماء الجنسي والطائفي في تحديد مضمونها وصيغها؟

لنكتفِ، قبل عرض النتائج، بالإشارة إلى أنه إذا كان متغير الجنس مما تعودت الدراسات السوسيولوجية اثبات تدخله في تمثل الظواهر وفي الموقف منها، فإن الانتماء الطائفي، وإن كثر تناوله من وجهة سياسية أو دينية، لم يُنظر، بالقدر الكافي، إلى دوره في تحديد التمثلات الاجتماعية، عموماً. ولهذا فإن مفاجأة البحث الميداني الأساسية هي في حدّة الاختلاف بين الطلاب المسلمين والطلاب المسيحيين في تعبيرهم عن تمثلهم للذكورة والأنوثة، أي في التعبير عن موضوع قد يفترَض أنه بعيد عن «التطييف».

أولاً: الصفات المميزة والصفات المشتركة

إن التمييز الواضح والمنمَّط بين ما يُسنَد من صفاتٍ للجنسين لا ينفي وجود صفات مشتركة بينهما، بعضها جمالي وبعضها فكري واجتماعي. لكن الأهم من هذا هو أن ما هو مشترك منفتح، ولو إلى حدّ ما، على ما هو عصري أو حديث (مثل الثقافة والتعليم أو الانفتاح الاجتماعي)، في حين أن

التمايز يتغذى، إلى حد بعيد، مما هو تقليدي ويعكس صوراً منمطة، مثل تلك التي سادت في الأدبيات وأبرزنا بعضها في الفصل الأول. لا فائدة في استعراض الجزئيات الإحصائية[1]، إذ الهدف هو إبراز التوجّهات الأساسية التي يمكن الجزم بأنها مؤثرة، بصورة واضحة، في تصورات الطلاب ومواقفهم. وإذا اعتبرنا الصفات التي تكرّر ذكرها، ورتبناها بحسب الأولويّة، أي بحسب درجة تكرارها، فإن ما نحصل عليه من أجوبة الطلاب، ذكوراً وإناثاً، مسلمين ومسيحيين، مجتمعين، هو التالي (والعلامة تشير إلى المشترك بين القائمتين):

صفات الذكورة	صفات الأنوثة
سمو الأخلاق * الجمال الانفتاح الفكري * الانفتاح الاجتماعي اليسر المادي القوة الجسدية / الجنسية * الثقافة والتعليم الثقة بالنفس * الأناقة ملكية القرار فرض الاحترام * العائلة المحترمة	* الجمال * الانفتاح الإجتماعي * الثقافة والتعليم الاغراء النعومة * العائلة المحترمة العفوية * الأناقة انعدام التجربة الجنسية الارتباط بالمنزل / ربة منزل الحياء / الخجل احترام الرجل احترام التقاليد التديّن

(١) للاطلاع على هذه الجزئيات الإحصائية وعلى جداولها، انظر: غيدا ضاهر، «تمثلات الذكورة والأنوثة عند الطلاب في لبنان،» معهد العلوم الاجتماعية، بيروت، ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦ (دراسة غير منشورة).

قبل الرجوع إلى دلالات كلٍّ من هاتين القائمتين، نكتفي بملاحظة التمايز العام بين حقلين دلاليين: هناك، من جهة، حقل يظهر فيه السموّ والقوّة والثقة بالنفس وما يتجه في هذا الاتجاه، وهناك، من جهة ثانية، حقل يظهر فيه الإغراء والنعومة واحترام التقاليد، وما شابه ذلك. هناك إذاً إعادة إنتاج، من قبل الطلاب، لصور وتعابير معروفة، نمّطتها الثقافة السائدة. أما الصفات المشتركة فهي، سواء كانت جمالية أو فكرية أو اجتماعية، تبدو وكأنها «محايدة»، تتحاشى الجنسانيّة، وبالتالي فهي أقرب إلى صفات الرجل والمرأة منها إلى صفات الذكورة والأنوثة تحديداً.

إن ما هو مشترك يعبّر، من دون شك، عن تطور في الذهنيات، ولكن الصفات المميّزة لكل من النوعين والتي تبدو متباعدة، بل وعلى طرفي نقيض، تبدو حاضرة بقوّة لمحاصرة هذا التطور، وفي كثير من دلالاتها، رافضة له. وفي كل الحالات فإننا، هنا، أمام المعادلة الشهيرة وشبه المستحيلة، حتى الآن، بين التقاليد والحداثة.

إن التلقائية التي يذكر بها الطلاب صفات الذكورة لا تعني العشوائية أو الاعتباطية، إذ وراءها اعتبارات، واعية أو غير واعية، تتحكم فيها. لذلك فهي تختلف، اختياراً وأهمية، بحسب الجنس أو النوع، وكذلك بصورة أوضح بحسب الانتماء الطائفي. هذا الاختلاف (الذي سنجده في كل الجوانب التي نتناولها من الذكورة والأنوثة) هو من أهم

النتائج التي يجب الوقوف عندها: من المنتظر، عادةً، أن يختلف الجنسان في توصيف الذكور، ولكن اختلاف الطوائف فيه أمر ملفت للنظر. هذا يعني أن الاختلاف ليس مبنياً، كما تُفضي إليه المقاربة السوسيولوجية عادةً، على الانتماء الاجتماعي، بما في ذلك الانتماء الطبقي أو الفئوي، وإنما هو قائم على انتماء ديني، ولدى طلاب الجامعة!

أ ـ إذا عدنا إلى قائمتيْ صفات الذكورة والأنوثة اللّتين هما حصيلة أجوبة الطلاّب، ذكوراً وإناثاً، مسلمين ومسيحيين، وميّزنا فيهما بين أجوبة الذكور وأجوبة الإناث، أمكن إبراز التوجهات الأساسية التالية:

هناك توجه، عند الذكور، إلى إبراز أهمية القوة الجسديّة، عموماً، والجنسية بصورة خاصة، مقارنةً بما يسنده الإناث لها من أهمية نسبيّة. إن القوة الجسدية والجنسية هي أبرز صفة يتمسك بها الذكور، كصفة من صفات الذكورة، في حين لا يذكرها الإناث إلا عرَضا. هناك أيضاً توجه عند الذكور، أكثر مما هو عند الاناث، إلى ربط الأنوثة بانعدام التجربة الجنسية (مقابل تمسكهم بقوتهم الجنسية)، مع الإغراء والنعومة...

في المقابل، هناك توجه، عند الإناث إلى إسناد أهمية أولى لجمال الرجل، وإلى حد ما إلى أناقته، وفي الوقت نفسه إلى يسره الماديّ، وهذه الصفات كلها مذكورة من قبل

الذكور أيضاً، ولكن بنسبة ضعيفة. ومما يلفت الانتباه أن الإناث يعتبرن من بين صفات الذكورة أن يكون الرجل قادراً على «فرض الاحترام» وعلى «ملكية القرار» وأن يكون «من عائلة محترمة». استبطان المرأة لسلطة الرجل مفهوم لا مناص من استحضاره هنا.

أما الصفات التي يشترك في ذكرها الذكور والإناث، فمنها «سمو الأخلاق»، وهي صفة أولى للذكورة، ولكنها غير مطلوبة في الأنوثة (على الأقل بحسب الأجوبة!). ولعلّ هذا الغياب المفاجئ لمطلب السمو الأخلاقي، كصفة أنثوية، يعوضه، في ذهن الطلاب، ما ذكروه من صفات أخرى، كالحياء والخجل واحترام التقاليد والتديّن. كذلك تقاربت المجموعتان حول ضرورة «الانفتاح الفكري» و«الانفتاح الاجتماعي»، ولكن مع الربط بينهما، عند الرجل، والاكتفاء بالاجتماعي، من دون الفكري، عند المرأة.

ب ـ عند الرجوع إلى المتغيّر الطائفي، يتبيّن أن المسلمين والمسيحيين من الطلاب يختلفون في إسناد الأهمية إلى صفات الذكورة التي ذكروها: القوة الجسدية والجنسية التي رأينا اختلاف الذكور والاناث حول وزنها، يختلف المسلمون والمسيحيون من الطلاب في أهميتها: هي من أبرز أبعاد الذكورة عند المسلمين، وهي كذلك ولكن بنسبة أقل بكثير عند المسيحيين. وفي نفس الاتجاه، يميل المسلمون إلى صفة الجمال أكثر، والمسيحيون إلى صفة الأناقة أكثر.

أما «الثقة بالنفس» فهي، بالدرجة الأولى، مما يطلبه المسلمون، ولا يكاد يذكرها المسيحيون الآّ عرضاً.

وهناك صفات كثيرة يتقارب حولها الطلاب المسلمون والمسيحيون، وأهمها سمو الأخلاق والانفتاح الفكري والانفتاح الاجتماعي واليسر الماديّ، إضافة إلى ملكية القرار وموضوع الاحترام، وحتى مطّلب أن يكون الرجل «من عائلة محترمة».

وإذا كان «سمو الأخلاق» صفة أولى مبحوثاً عنها في الذكورة، فإن الجمال هو الصفة الأولى للأنوثة. هذا الجمال مطلوب من قبل الطلاب المسلمين أكثر مما هو مطلوب من قبل الطلاب المسيحيين. ويساند هذا التوجه أن الطلاب المسلمين يسندون لصفة الإغراء وزناً هو ضعفَ ما يسنده لها الطلاب المسيحيون الذين يفضلون النعومة على الإغراء، كما يولون الثقافة والتعليم ضعف ما يوليه لهما الطلاب المسلمون. ويتواصل الاختلاف عبر صفات أخرى، منها انعدام التجربة الجنسية والارتباط بالمنزل واحترام الرجل واحترام التقاليد وأن تكون المرأة من عائلة محترمة، فهذه الأوصاف كلها مما يطلبه المسلمون أكثر مما يطلبه الطلاب المسيحيون. على أنه، مهما كان الاختلاف حول بعض الصفات، فإن هناك توجهاً عاماً للتقارب حول مفارقة: الدعوة، ولو بدرجات مختلفة، إلى الانفتاح الفكري والاجتماعي وإلى الثقافة والتعليم، من ناحية، والتمسك، من ناحية ثانية، بتصورات وأوضاع سائدة، وبالتالي بعلاقات تقليدية، مما يجعل من «الِانفتاح» مفهوماً

غامض المضمون، وإن كان يذكرنا بما تعودنا عليه في الخطاب العربي من انفتاح مشروط، دائماً، باحترام التراث والأصالة والهوية، وما شابه ذلك. . .

ثانياً: فقدان الذكورة والأنوثة

كان من المنتظر أن تكون الصفات السالبة للذكورة والأنوثة نقيضَ الصفات الموجِدة لهما والتي سبق استعراضها. ليس هذا ما حدث: لم يذكر الطلاب، مثلاً، في توصيف «فقدان الذكورة»، ما يناقض سمو الأخلاق أو الجمال أو الانفتاح الاجتماعي والفكري، كما لم يذكروا، في توصيف «فقدان الأنوثة»، ما يناقض الجمال والانفتاح الاجتماعي والثقافة والتعليم، أي، ما يناقض، في الحالتين أهم الصفات التي كانوا أسندوها للذكورة والأنوثة. إن ما حدث هو التركيز على سلبيّة ما قد يكون فيه «التباس» بين الذكورة والأنوثة، وهو ما يذكّر بما سبقت الإشارة إليه من أن أي تداخل بين شخصيتي الذكر والأنثى «القاعديّتين» غير وارد، لغوياً، ومرفوض، انتروبولوجيا ودينياً، في الثقافة العربية الكلاسيكية:

هكذا رأى الطلاب أن ما ينزع الذكوره هو، أساساً، انعدام القرار والتخنّث وإفراط الحساسية، مضافاً إليها ضعف الشخصية والخضوع للمرأة. ما ينزع الذكورة هو، إجمالاً، التنازل عن السلطة (أو القرار) وكل ما قد تشتم منه، في الرجل، رائحة «الضعف» الأنثوي. أما ما رآه الطلاب نازعاً للأنوثة فهو، أساساً، استرجال المرأة، مضافاً إليه عدم الإثارة وعدم

الإحساس، وكذلك نزعة السيطرة عند المرأة. ما ينزع الأنوثة هو، إجمالاً، التنازل عن صفات أنثوية «أساسية» (كالإثارة والحساسية) وكل ما تشتم منه رائحة «القوة» الذكوريّة. وإذا رُتّبت الصفات النازعة للذكورة والأنوثة، الأكثر تواتراً، بحسب درجة تواترها، كان ما يلي:

صفات نازعة للذكورة	صفات نازعة للأنوثة
انعدام القرار	الاسترجال
التخنّث	عدم الإثارة
إفراط الحساسيّة	انعدام الحساسية
ضعف الشخصيّة	النزعة إلى السيطرة
الخضوع للمرأة	السحاقية

تلك هي حصيلة إجابات الطلاب مجتمعين، ولكن وراء المقابلات الكبرى دلالات أخرى يبرزها التمايز الجنسي والطائفي، كما أبرزها في مواقع أخرى:

أ ـ أبرزُ الاختلاف بين الذكور والإناث وأغربه، في الوقت نفسه، هو في ما تسنده الإناث من أهمية أولى لانعدام القرار، كصفة نازعة للذكورة، أكثر بكثير مما يسنده له الذكور، وهو ما يؤكد، من جديد، الاستبطانَ الواضح والصريح لسلطة الرجل. في المقابل، يعتبر الذكور أن الإفراط في الحساسية أو في التعبير عن الوجدان مُفقد للذكورة، في حين لا تراه الإناث كذلك إلا بنسبة ضعيفة. على أنّ الإناث اللاتي يطالبن بأن يكون

الرجل هو صاحب القرار، في المطلق، لا يذهبن إلى حد القول بضرورة «خضوع» المرأة للرجل، إذ يبقى الخضوع مطلباً ذكورياً بالدرجة الأولى.

أما ما يلتقي الذكور والإناث حوله، إلى حد التطابق، فهو اعتبار التخنّث، وكذلك ضعف الشخصية، من علامات فقدان الذكورة. هذا التلاقي هو، مرة أخرى، لتحاشي «الالتباس» بين الذكورة والانوثة الذي يبقى هاجساً كبيراً. ويؤكد هذا الهاجس الدائم، لدى الذكور والإناث، اتفاقهم الواسع، إلى حد التطابق تقريباً، على اعتبار «الاسترجال» نازعَ الأنوثة الأول. يعترف الاناث، إذاً، بأنه بالامكان أن يكنَّ في وضع «استرجالي» يفقدهن أنوثتهن. هذا الاعتراف مفيد من جهة أنه يوضّح الاستبطان ويضع له حدوداً: الاستبطان هو استبطان لسلطة الرجل، أي الخضوع لهيمنته بدون التشبه به، أو التماهي معه، أي بدون «خصاله»!

يتسع الاتفاق، أيضاً، حول صفات أخرى واردة في قائمة ما ينزع الأنوثة، باستثناء نزعة المرأة إلى السيطرة وإلى حد ما السحاقيّة، وهما صفتان يخشاهما الذكور أكثر مما تخشاهما الاناث.

ب ـ يشتد الاختلاف حول فقدان الذكورة والانوثة إذا نُظر إليه من جهة الانتماء الطائفي. هناك تقارب وحيد حول ضرورة أن يكون الرجل هو صاحب القرار، واختلاف واضح في ما عدا ذلك: الطلاب المسلمون هم الأكثر خوفاً من كل ما يعبّر

عن «ضعف» الرجل، إذ هم الذين يركزون، أكثر بكثير، على اعتبار التخنث والافراط في الحساسيّة وضعف الشخصية، وكذلك الخضوع للمرأة صفاتٍ نازعة للذكورة.

وفعلاً، لم يتكرر ذكر أية صفة من هذه الصفات عند الطلاب المسيحيين قدر ما تتكرر عند الطلاب المسلمين.

ويشتدّ الاختلاف، أيضاً، بحسب الانتماء الطائفي، حول الصفات النازعة للأنوثة: باستثناء التطابق في النظرة إلى انعدام الحساسيّة، وإلى التقارب النسبي حول رفض استرجال المرأة فإن التباعد كبير في النظر إلى الصفات الأخرى: الطلاب المسلمون هم الذين يولون أهمية كبيرة إلى عدم الإثارة والسحاقيّة والنزعة إلى السيطرة كصفات نازعة للأنوثة.

ثالثاً: الثنائية الجنسيّة

الثنائية الجنسيّة (Bisexualité) هي من معطيات التحليل النفسي الذي يرى أن كل فرد يحمل، بدرجات مختلفة، استعداداً جنسيّاً ذكورياً وأنثوياً، في آنٍ واحد. والهدف، هنا، من السؤال عن هذه الثنائية هو التأكد من هاجس «الالتباس» بين الذكورة والأنوثة عند الطلاب، وهو هاجس دائم، كما رأينا(٢).

(٢) للاطلاع على أحكام الشرعية المتصلة بهذا «الالتباس»، وخصوصاً على الممارسات المنافية لهذه الأحكام في المجتمع العربي والإسلامي، انظر مسائل التشبّه بالرجال والاسترجال والغلاميّة والتخنّث واللواط والمساحقة، في: آمال قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الاسلامية: دراسة جندرية** (بيروت: المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)، الباب ٣، الفصل ٢.

هل ما سبق استعراضه من اختلاف في النظر إلى الذكورة والأنوثة، من منظور الجنس والطائفة، يستبعد هذه الثنائية التي يقول بها التحليل النفسي؟ يمكن الإجابة بنعم ولا: نعم لأن الطلاب يعترفون بها اعترافاً يبدو متأثراً بالمعطيات العلميّة، أي بالتعلّم، ولا لأن المؤشرات التي يقدمونها دليلاً على هذه الثنائية تعبّر عن تمسّكهم بالاختلاف بين الجنسين، خصوصاً وأن هذه المؤشرات تعكس، بصورة واضحة، ما كانوا اعتبروه، في القائمة السابقة، صفات نازعة للذكورة والأنوثة.

اجمالاً، قال ٥٩ بالمئة من مجموع الطلاب بوجود جوانب أنثوية عند الرجل وجوانب ذكورية عند المرأة (مع ميل أكبر إلى هذا الاعتراف لدى الطلاب المسيحيين)، في حين لا ترى البقية ذلك. هذه الجوانب، في الحالتين، هي التالية:

جوانب الأنوثة عند الرجل	جوانب الذكورة عند المرأة
النزعة العاطفية والرومنسيّة	قوة الشخصية
إفراط الحساسيّة	تحمل المسؤولية
تأنيث المظهر والنعومة	إعلان المبادئ والدفاع عنها
مسايرة المرأة	النزعة إلى المناصب

أ ـ يتقارب الذكور والإناث حول أنثويّة الرجل اذا كان مفرط الحساسيّة أو مؤنّث المظهر أو ناعماً، وحول ذكورية المرأة إذا كانت ذات شخصية قويّة، وهو وصف صعب

الفهم، إن لم يكن في معنى «الاسترجال» أو تصرف المرأة تصرف الرجال. أما الاختلاف بين النوعين فيتصل، أساساً، بالنزعة العاطفية أو الرومنسية عند الرجل التي مالت الإناث، أكثر من الذكور، إلى اعتبارها من علامات الأنوثة عنده، كما يتصل بمسايرة المرأة التي مال الذكور، أكثر من الاناث، إلى اعتبارها أيضاً، من علامات الأنوثة عند الرجل. ولعلّ من غريب الاختلاف أن الإناث رأين في تحمّل المرأة للمسؤولية تذكيراً لأنوثتها أكثر مما رأى ذلك الذكور! وأغلب الاحتمال أن وراء هذا خوفاً أنثوياً مما توحي به المسؤولية من «استرجال»، مثلما أوحت به القوة الجسدية والجنسيّة، وحتى قوة الشخصية. هناك اختلاف آخر قد يؤشر، هذه المرة، على تطور تحديثي، وهو اختلاف حول الموقف من إعلان المرأة لمبادئها والدفاع عنها، إذ لا يرى فيها تذكيراً للمرأة غير الذكور.

ب ـ إن التقارب، من منظور الجنس أو النوع، يصبح تباعداً من منظور الطائفة، إذ لا يكاد يلتقي الطلاب المسلمون والمسيحيون حول ما يسندونه من أهمية لجوانب التذكير والتأنيث. أما أشدّ الاختلاف فكان حول ما اعتبروه نزعة عاطفية أو رومنسيّة، إذ رأى فيها الطلاب المسلمون بعداً أنثوياً عند الرجل أكثر بكثير مما رأى فيها ذلك الطلاب المسيحيون.

أما بخصوص ذكورية الأنثى فقد التقى الطلاب المسلمون والمسيحيون حول البعد الذكوري لتحمّل المسؤولية من قبل المرأة. نعم، اتفق الطلّاب على أنه ليس من «طبيعة» المرأة أن

تكون «مسؤولة»، وهو ما تقول به الطالباتُ أنفسهنّ. وأمّا أشد الاختلاف فهو حول إعلان المرأة لمبادئها والدفاع عنها، إذ اعتبره الطلاب المسلمون بعداً ذكورياً بارزاً، في حين لم يذكره الطلاب المسيحيون إلا عرضاً. مقابل هذا، يرى الطلاب المسيحيون في النزعة إلى المناصب ذكوريّةً لا يراها الطلاب المسلمون. طبعاً، قد تبدو بعض المفارقات، في مستوى المقارنة بين مواقف الجنس الواحد أو الطائفة الواحدة، مثل رفض الاناث لتحمل المسؤولية، من ناحية، والمطالبة بحقوقهن والدفاع عنها، من ناحية ثانية، لكن هذا، وان عبّر عن التردّد أو الارتباك أو الحيرة أمام القديم والجديد، أمام التقليدي والتحديثي، فهو لا يغيّر من التوجهات الكبرى، سواء من منظور الجنس أو من منظور الطائفة. ومهما يكن، فنحن نعرض هذه المفارقات، كمعطيات بحثيّة، لها دلالة في حدّ ذاتها.

رابعاً: العذريّة

العذرية هنا هي، تحديداً، المحافظة على البكارة قبل الزواج، وهو التحديد الذي يبدو أن أجوبة الطلاب اعتمدته، وإن كانت بعض توصيفاتها تتجاوز ذلك إلى نوع من «العفة» الأخلاقية والسلوكية التي يجب أن تلتزم بها الفتاة قبل زواجها[٣]. وليس المقصود من إثارة هذه «المشكلة الشائكة»

(٣) في التمييز بين العذريّة البيولوجيّة والعذريّة السلوكية، انظر، مثلاً: مها محمد حسين، **العذرية والثقافة: دراسة في انتروبولوجيا الجسد** ([د. م.]: دال للنشر والتوزيع، ٢٠١٠).

عرضها كظاهرة اجتماعية ثقافية، فقد تناولتها دراسات عربية، ولا عرضها من جهة ما نعرفه من أهميتها في التراث وفي الدين الإسلامي والمسيحي، وإنما طرحها كممارسة تقليدية تعبّر، في مجتمع ذكوري، عن هيمنة الرجل وعن ملكيته لجسد المرأة، وهي ممارسة تسيل فيها ومن أجلها الدماء، تمسكاً بـ «رأس مال رمزي»! والملاحظ أن المجلات النسائية العربية التي تكاثر عددها، إضافة إلى البحوث العلمية، تلعب دوراً كبيراً في تحويل المسائل الجنسيّة، ومنها العذريّة، من مسائل تابو أو مسكوت عنها إلى مسائل يمكن طرحها، باللغة العربيّة، في بعض البلدان العربية التي كانت تكتفي بما يرد عن هذه المسائل في مجلات أجنبية[٤].

ومما لا يحتاج إلى التأكيد أن وراء القيم والقوانين ممارسات «تتحايل» عليها، للخروج من مأزقها، إذ ليس قليلاً، في لبنان وفي غيره من البلدان العربيّة، عدد الفتيات اللاتي يفقدن عذريتهن (طوعاً أو كرهاً، ومروراً بالأخطاء)، ويجدن حلولاً سرّيه لاسترداد الغشاء ولتغطية «الشرف».

لا يتسع المجال لتناول أبعاد العذرية، إذ المقصود هنا، كما هو المقصود في المجالات الأخرى من هذه الدراسة، هو معرفة مدى تأثير الانتماء الجنسي، وخصوصاً الطائفي، في تمثل الذكورة والأنوثة في لبنان، وتحديداً في أوساط طلاب

(٤) في لبنان، ذهبت مجلة **جسد** شوطاً بعيداً في تناول «الممنوع» من المسائل الجنسيّة. بخصوص العذرية، انظر: مجلة **جسد**، العدد ٦ (ربيع ٢٠١٠).

الجامعة الذين نفترض أنهم، بحكم معرفتهم وثقافتهم، أقل تقيّداً بالتقاليد الموروثة وأكثر انفتاحاً على قيم وسلوكات جديدة. وإذا كان هذا الافتراض خاطئاً، في الجملة، أو نسبيا جداً، في أغلب المسائل التي عرضناها، حتى الآن، والتي سنعرضها لاحقاً، فإن مسألة العذريّة ـ ولا ندري لماذا ـ هي من أكثر المسائل التي بدا فيها الطلاب، ذكوراً وإناثاً، مسلمين ومسيحيين، أكثر «تسامحاً» مما كنا نفترض: سئل الطلاب عمّا إذا كانو يعتبرون عذرية الفتاة «مسألة أساسية» وعن مبررات ذلك فأجاب نصفهم بأنها ليست كذلك، بل هي مسألة ثانوية أو هي شأن شخصي يخص الفتاة ولا دخل لغيرها فيه. أن يرى هذا نصف الطلاب، أي أن يتركوا للفتاة حق «التصرف» في عذريتها فهذا، وإن ناقض بعض مواقفهم الأخرى، توجهٌ مفاجئ، بعض الشيء. ربع الطلاب فقط رأوا أنها مسألة أساسية تهمّ المجتمع والجماعة والعائلة التي لها حق، بل واجب التدخل. أما مبرّرات أن تكون العذرية، عند هؤلاء، على هذه الدرجة من الأهمية فهي، في الوقت نفسه، القيم الدينية والأخلاقية وتدعيم أنوثة المرأة. أما من رأوا أن العذرية تقلل من أنوثة المرأة فهم قلة ضئيلة.

هذا في مستوى مجموع الطلاب، أما إذا نُظر إلى هذه التوجهات من جهة الانتماء الجنسي أو الطائفي فالملاحظ أن الذكور والإناث متقاربون فيها جداً، حتى لا يكاد يكون هناك اختلاف ذو دلالة، في حين يظهر التباعد واضحاً بين الطلاب المسلمين والطلاب المسيحيين: الفئة **الأولى** أميل إلى اعتبار

العذرية مسألة أساسية و «شأناً عاماً» ومدعّمة للأنوثة، والفئة **الثانية** أميل إلى اعتبارها مسألة ثانوية أو شأناً شخصياً يخص الفتاة، أما التلاقي فمحصور في العدد الضئيل (١,٥ بالمئة) ممن قالوا بأن العذرية تقلل من أنوثة المرأة.

خامساً: العمل: ما لا يناسب الذكورة والأنوثة

للتأكد أكثر من تأثير الانتماء الجنسي والطائفي في تمثّل الذكورة والأنوثة اخترنا مجالاً حيوياً هو مجال العمل، مع التركيز على ما «لا يناسب» الذكورة والأنوثة فيه من وظائف. وبما أن نسبة البطالة مرتفعة في لبنان وأنّ العمل مطلب من مطالب الطلاب أنفسهم، فإن الموقف من هذه الوظائف له دلالة خاصة.

وفيما يلي، بحسب الأولوية، أهم ما ذكره الطلاب من أعمال ووظائف «غير مناسبة»:

وظائف لا تناسب الذكورة	وظائف لا تناسب الأنوثة
العمل المنزلي	العمل في الصناعات الثقيلة
الاهتمام بشؤون الأولاد	الالتحاق بالجيش
عرض الأزياء	العمل السياسي
الرقص	المسؤولية في مؤسسة
الحلاقة النسائية	العمل في الملاهي الليلية
السكريتارية	سياقة التاكسي

إذا كانت بعض المهام أو الوظائف «لا تناسب»، تقليدياً، من نوع العمل المنزلي، بالنسبة للرجل، فإن أغلب ما ذُكر منها مرتبط بنمط الحياة العصريّة. ولهذا فإن التمييز فيها بين الذكور والإناث هو، في نهاية الأمر، مؤشر على الموقف من الحداثة نفسها، كما هو مؤشر إضافي على أن بلوغ مستوى التعليم العالي لا يغيّر، في ذهن الطلاب، من ضرورة بقاء كل جنس في الموقع الذي له، أو، على الأصح، في الموقع الذي جُعل له، أي ضمن التقسيم الجنسي للعمل، بحسب تعبير بورديو.

وإذا كان من المنتظر، في العادة، أن يميل الذكور إلى حبس الإناث في مهام ووظائف معينة، وهو ما ظهر، هنا، بخصوص البعض منها، فإن ما قد يكون غير منتظر هو أن يتقارب طلاب الجامعة، ذكوراً وإناثاً، حول عدم مناسبة البعض منها للمرأة، مثل العمل في الصناعات الثقيلة، والالتحاق بالجيش، بل وحتى سياقة التاكسي، وكذلك حول عدم مناسبة البعض الآخر للرجل، مثل الحلاقة النسائية وعرض الأزياء.

على أنّ التمايز يصبح أكثر وضوحاً وحدة من منظور الانتماء الطائفي: كل ما ذكر مما لا يناسب الذكور من أعمال ووظائف، ومن دون استثناء، يؤكده الطلاب المسلمون أكثر مما يؤكده الطلاب المسيحيون. أما ما ذكر مما لا

يناسب المرأة ففيه تركيز من قبل الطلاب المسلمين على العمل السياسي والمسؤولية في مؤسسة والعمل في الملاهي الليلية، بحيث لم يتفق الطرفان، في ما لا يناسب المرأة، إلاّ على سياقة التاكسي!

الفصل الثالث

نماذج الذكورة والأنوثة

الشخصيات النموذجيّة : انشطار طائفي

إذا كان يُفترض أن تكون مواصفات الذكورة والأنوثة بطيئة التغيّر، باعتبار ترسخها في الثقافة السائدة، تساندها في ذلك ثقافة الطائفة، كما رأينا، فإن النماذج التي يستحضرها الطلاب، تجسيداً لها، في مرحلة معيّنة، وخصوصاً النماذج اللبنانية، معرّضةٌ لتغييرٍ أسرع، ولاسيما إذا كانت تنتمي إلى مجال العمل السياسي[1]. لهذا السبب لن يكون مهمّا، هنا، ذكر الأسماء وترتيبها، بحسب ما أفضى إليه البحث في وقته (حتى ولو كان هذا مفيداً كشهادة على مرحلة)، بقدر ما يهمّ متابعة السير في اتجاه التأكد من مواصفات الذكورة والأنوثة، عبر ما هو مسند منها للنماذج، من منظور الانتماء الطائفي، بصورة خاصة، ولمعرفة المجالات الأقوى والأضعف انتاجاً لهذه النماذج.

أولاً: التوزيع والأوزان

ما ذكره الطلاب المائة والعشرون من شخصيات نموذجية للذكورة والأنوثة، من لبنان ومن خارجه، هو ١٧٦ شخصية[2].

---

(١) للتذكير فإن البحث الميداني تم إجراؤه خلال عام ٢٠٠٤، أي قبل اغتيال رئيس الوزراء رفيق الحريري، وقبل حرب تموز ٢٠٠٦، وبالتالي قبل الأحداث السياسية التي هزّت البلاد ونتجت عنها نزاعات سياسية وتحالفات واستحقاقات، الخ... وكذلك قبل أن تظهر في الساحة السياسية بعض الوجوه وتغيب وجوه أخرى.

(٢) يضاف إليها ١٥ شخصية رياضية ذكورية (٦ من لبنان و ٩ من خارجه) لا نعتمدها في المقارنة، لأن السؤال المطروح على الطلاب لم يشمل نماذج الأنوثة في الرياضة، ولو كان ذلك، فالتقدير أن يتجاوز العدد الإجمالي للنماذج المذكورة المئتين.

لكن هذه الكثرة لا تعني أن كل من ذُكروا لهم وزن إحصائي: فإذا افترضنا، على وجه التقريب، أن ذكر اسم شخصية من قبل عشرة طلاب، على الأقل (أي من قِبل طالب واحد من بين اثني عشر)، يعطي استحضار هذه الشخصية، في الذهن، وزناً مقبولاً فإنه لا يحظى بهذا الوزن إلا ٧٦ شخصية (٤٣,٢ بالمئة)، مع ميل، في هذا العدد، إلى ترجيح عدد الذكور (٤٤ مقابل ٣٢). هذا إضافةً، إلى أن من ذُكروا عشر مرات أو أكثر يتباعدون فيما بينهم، من حيث عدد تكرار ذكرهم: أعلى تكرار كان لشخصيّتين رياضيّتين (إيلي مشنتف وفادي الخطيب) ذكرهما الطلاب ٧٠ مرّة.

وتحاشياً لذكر المعطيات الإحصائية متفرقةً، عند الحديث عن مواصفات النماذج، نستعرضها مجتمعةً لأن ذلك ييسّر الرجوع إليها، للمقارنة ولوضع الشخصيات التي سيتم ذكرها في سياق إحصائي أوضح[٣]. أما هذه الشخصيات «النموذجية» التي ذكرها الطلاب من لبنان أو من خارجه، فان توزيعها، عدديا وبحسب المجال، هو التالي:

---

(٣) عندما نكتفي، مثلاً، بذكر ثلاثة شخصيات لبنانية سياسية، من بين الذكور، فمعلوم، من الجدول الموالي، أنهم يُذكرون ضمن مجموعة تتكون من ١٨ شخصية، منهم ١١ شخصية فقط ذكرها الطلاب عشر مرات أو أكثر.

النماذج / المجالات	من لبنان		من خارج لبنان		المجموع
	ذكور	إناث	ذكور	إناث	
السياسة	١٨ (١١)(*)	٧ (٢)	١٣ (١٠)	٧ (٢)	٤٥ (٢٥)
الموسيقى / الغناء	٩ (٥)	١٠ (١٠)	١٠ (١)	٩ (٣)	٣٨ (١٩)
السينما / المسرح	١٠ (٥)	٦ (٥)	١٠ (٦)	٩ (٨)	٣٥ (٢٤)
الإعلام	٧ (٣)	١٤ (٢)	٠ (٠)	٢ (٠)	٢٣ (٥)
الفكر	٥ (١)	٥ (٠)	١٠ (٠)	١ (٠)	٢١ (١)
الدين	٤ (٠)	٠ (٠)	٨ (٠)	٤ (٠)	١٦ (٠)
المجموع	٥٣ (٢٥)	٤٢ (١٩)	٤٩ (١٩)	٣٢ (١٣)	١٧٦ (٧٦)

ملاحظة: (*) ما بين قوسين هو عدد من ذُكروا عشر مرات أو أكثر.

والواضح في هذا الجدول أن المجالات المختلفة (السياسية والفنية والإعلامية والفكرية والدينية) ليس لها نفس القدرة على إنتاج نماذجها في أذهان الطلاب، لا من حيث العدد، في المطلق، ولا من حيث الوزن المتمثّل في عدد تكرارها: وفعلاً، فإنه يتبين أن السياسة هي الأكثر انتاجاً لهذه النماذج (٤٥ شخصية) وإن أفقر المجالات في ذلك هما الفكر والدين (٢١ و ١٦ شخصية، على التوالي). وهذا التوجّه تؤكده قوة الوزن في السياسة (٢٥ شخصية ذكرت ١٠ مرات على الأقل، مع تكرار ذكر الأولى منها ٥٨ مرة)، وضعفه في الفكر

(شخصية واحدة بلغ ذكرها ١٠ مرات) وفي الدين (لم تذكر أية شخصية ١٠ مرات، على الأقل)[٤]. هذا التوجه وما قد يكون فيه من خصوصيّة لبنانية يحتاج إلى تأمل وإلى دراسة أوسع.

وبالانتقال من هذا اللاّتوازن في إنتاجية المجالات للشخصيات النموذجية إلى «أوزان» هذه الشخصيات، مكتفين برؤوس القوائم في كل مجال، أي بالتكرار القياسي الذي حصلت عليه، فإن الترتيب هو التالي:

الرقم / المجال	الرقم القياسي لتكرار اسم شخصية	
	من لبنان	من خارج لبنان
الرياضة	إيلي مشنتف وفادي الخطيب (٧٠)(*)	مايكل شوماخر (٤٦)(*)
السياسة	حسن نصر الله (٥١)	جمال عبد الناصر (٥٨)
الموسيقى والغناء	هيفاء وهبي (٦٣)	شاكيرا (٣٩)
الاعلام	مارسيل غانم (٥٥)	هالة سرحان (٣)
السينما والمسرح	دينا عازار (٢٤)	انجيلينا جولي (٣٣)
الفكر	جبران خليل جبران (١٠)	أحلام مستغانمي (٨)
الدين	البطرك/ الصدر/ فضل الله (٢)	الإمام علي (٥)

ملاحظة: (*) النماذج الرياضية كلّها من الذكور (٦ من لبنان و ٩ من خارجه).

هذه الأرقام القياسية وأصحابها واردةٌ في القائمتين القادمتين، ولكن استخراجها وإبرازها بهذه الطريقة يعطيان

(٤) تجدر الإشارة إلى أن استمارة البحث الميداني حددت المجالات ليذكر الطلاب نماذجها، ولهذا فإن قلة عدد المذكورين، في مجالي الدين والفكر، ليس بسبب غياب الإشارة إليهما في الاستمارة، وانما هو تعبير عن «فقرهما» في ذهن الطلاب.

صورة أوضح عن التوجهات النجوميّة أو الكارزميّة (والثلث، تقريباً، نسائي)، ويؤكّدان، بصورة أوضح أيضاً، اختلاف المجالات أو عدم تكافؤها في إنتاج نماذجها الكبرى.

أما الشخصيات الآتية أسماؤها، ذكوراً ثم إناثاً، فيبرر ذكرها، دون غيرها، أمران: الأول انها الأكثر تكراراً، وبالتالي فهي تمثل أعالي القوائم، كما رآها الطلاب، عام ٢٠٠٤ تحديداً، والثاني أن الرجوع إليها، على سبيل المثال لا الحصر، يشخّص الأوصاف التي سنعرضها ويساعد على فهم دلالاتها. طبعاً، هذا بقطع النظر عن الموقف من هذه الشخصيات المتباعدة، موقعاً وانتماءً، في حالات كثيرة، والتي نُمسك عن ابداء الرأي الشخصي فيها، إذ ليس موقعه في هذا البحث. كل ما يمكن التأكيد عليه هو أن الانتماء الجنسي، وخاصة الطائفي، له دور كبير في التحيّز لهذه الشخصية أو تلك. هذا التحيّز، على أساس الانتماء، كما تبين سابقاً، وكما سيتبين، هو راسخ في أذهان الطلاب أيضاً.

وإذا اكتفينا بذكر الشخصيات النموذجية الثلاث الأولى في كل مجال[٥]، فإن توزيع الذكور (مع عدد الطلاب الذين ذكروهم، من بين ١٢٠ طالباً)[٦] هو التالي:

---

(٥) باستثناء حالات قليلة يدعو فيها التعادل إلى ذكر أكثر من ثلاثة أسماء أو عدم توفر أسماء إلى ذكر أقل من ثلاثة.

(٦) نذكر بأن العيّنة (١٢٠ طالباً) مكوّنة، مناصفةً، بين ذكور وإناث، بين مسلمين ومسيحيين. لذلك فإن عدد من ذكروا شخصيةً ما لا يرتفع أو ينخفض نتيجة اختلاف في تمثيلية جنسية أو طائفية.

ـ نماذج السياسة:

من لبنان: السيد حسن نصر الله (٥١) ـ مصباح الأحدب (٤٧) ـ كميل شمعون (٣١).

من خارج لبنان: جمال عبد الناصر (٥٨) ـ هتلر (٤٢) ـ غاندي (٤١).

ـ نماذج الموسيقى والغناء:

من لبنان: زياد الرحباني (٢٧) ـ وديع الصافي (٢٥) ـ فضل شاكر (٢٠).

من خارج لبنان: كاظم الساهر (٢١) ـ أنريكي اكليسياس (٩) ـ دي إم إيكس (٩).

ـ نماذج السينما والمسرح:

من لبنان: بديع أبو شقرا (١٢) ـ أنطوان كرباج (١١) ـ جورج شلهوب (١٠).

من خارج لبنان: ريتشارد غير (١٥) ـ عمر الشريف (١٩) ـ براد بيت (١٤).

ـ نماذج الإعلام:

من لبنان: مارسيل غانم (٥٥) ـ جورج قرداحي (٤٤) ـ جبران تويني (٢٩).

من خارج لبنان: لا أحد.

- **نماذج الفكر:**

من لبنان: جبران خليل جبران (١٠) - سعيد عقل (٨) - ميخائيل نعيمة (٥).

من خارج لبنان: شكسبير ومحمود درويش (٥) المتنبي ونزار قباني (٢).

- **نماذج الدين:**

من لبنان: البطريرك مار نصر الله بطرس صفير وموسى الصدر ومحمد حسين فضل الله (٢).

من خارج لبنان: الإمام علي (٥) - النبي محمد (٤) - الإمام الحسين (٣).

طبعاً، هناك دائماً اعتباطية في الاكتفاء بهذا العدد أو بأكثر منه أو أقل. وفعلا فانه إذا كان الاكتفاء بثلاث شخصيات مبرَّراً في الحالات التي تتقدم فيها، بفارق كبير، عمن يأتي بعدها فإنه قد يُخفي تقارباً في حالات أخرى: مثلاً، في السياسة يُلاصق رفيق الحريري (المذكور ٣٠ مرّة) كميل شمعون، ويقترب غيفارا (المذكور ٣٩ مرة) من غاندي، وفي الدين يقارب يسوع المسيح ومار شربل وبابا روما (المذكورون مرتين) الإمام الحسين، فلا يكاد يكون هناك فرق له دلالة احصائية.

نماذج النساء أقل عدداً، في الجملة، من نماذج الرجال (٧٤ مقابل ١٠٢)، كما ظهر في جدول توزيع الشخصيات النموذجية، بحسب العدد والمجال. لكن هذا التباعد يتقلص في مستوى الوزن الإحصائي، إذ تحظى الشخصيات النسائية، من

حيث تكرارها، بالأرقام القياسية، في ثلاثة مجالات (الموسيقى والغناء، السينما والمسرح، وحتى في الفكر أيضاً) وتخسرها في ثلاثة أخرى (السياسة، والدين، وإلى حدٍّ ما الإعلام).

وإذا اكتفينا، هنا أيضاً، بذكر الشخصيات النموذجية الثلاث الأولى من كل مجال فإن توزيع الإناث (مع عدد الطلاب الذين ذكروهنّ، من بين ١٢٠ طالباً) هو التالي:

- **نماذج السياسة:**

من لبنان: ستريدا جعجع (١٦) - منى الهراوي (١٠) - نورا جنبلاط (٩).

من خارج لبنان: الليدي ديانا (٢٧) - الملكة رانيا (١٥) - أنديرا غاندي (٦).

- **نماذج الموسيقى والغناء:**

من لبنان: هيفاء وهبي (٦٣) - نانسي عجرم (٥١) - فيروز (٥٠).

من خارج لبنان: شاكيرا (٣٩) - سيلين ديون ومادونا (٣١).

- **نماذج السينما والمسرح:**

من لبنان: دينا عازار (٢٤) - سيرين عبد النور (١٨) - فيفيان أنطونيوس (١٥).

من خارج لبنان: انجيلينا جولي (٣٣) - نيكول كيدمان (٢٤) - جوليا روبرتس (١٨).

- **نماذج الإعلام:**

من لبنان: جيزيل خوري (٢١) ـ مي شدياق (١٧) ـ سعاد العشي (٩).

من خارج لبنان: هالة سرحان (٣) ـ خديجة بن قنّة (١).

- **نماذج الفكر:**

من لبنان: مي زيادة ولور مغيزل (٥) ـ ناديا تويني (٤).

من خارج لبنان: أحلام مستغانمي (٨).

- **نماذج الدين:**

من لبنان: لا أحد.

من خارج لبنان: فاطمة الزهراء (٢) ـ السيدة العذراء والأم تيريزا (١).

وما قيل عمّا قد يكون من اعتباطية العدد الذي اكتفينا بذكره من الرجال يقال هنا أيضاً، إذ لا يوجد، مثلاً، إلاّ فارق (١) بين نورا جنبلاط التي شملتها القائمة ونازك الحريري التي لم تشملها، والأمر نفسه بين أنديرا غاندي وهيلاري كلينتون.

ثانياً: المنظور الجنسي والطائفي

أ ـ لنبدأ بنماذج السياسة: يظهر من النظرة الأولى، أن الشخصيات غير اللبنانية هي التي في رأس قائمتي الذكور والإناث: جمال عبد الناصر والليدي ديانا. وقد مال الذكور إلى الأول والإناث إلى الثانية. لكن الأهم من هذا هو أن التقارب

بين الطلاب المسلمين والمسيحيين، ذكوراً وإناثاً، يزداد حول الشخصيات غير اللبنانية (باستثناء الشخصيات الأمريكية والسوريّة) ويكاد ينعدم، إلاّ استثناءً، حول الشخصيات اللبنانية. هذا التوجّه، يضعنا منذ البداية، أمام تداخل بين الطائفة والسياسة، تداخلاً قد يفاجئ في موضوع كموضوع الذكورة والأنوثة. . .

من منظور الانتماء الجنسي أو النوع، يميل الذكور إلى مساندة نماذج من الرجال، وتميل الإناث إلى مساندة نماذج من النساء. الاستثناء اللبناني من بين الرجال هو السيد حسن نصرالله الذي يكاد يتطابق في ذكره الذكور والإناث (٢٦ مقابل ٢٥) وكذلك مصباح الأحدب الذي وجد، في المقابل، مساندة لدى الإناث أكثر مما وجدها لدى الذكور (٣٤ مقابل ١٣). أما الاستثناء الوحيد، من بين اللبنانيات، فهي ستريدا جعجع التي تساوَى في ذكرها الجنسان (٨ لكل منهما). ومما يلفت الانتباه أنه، مثلما تقارب المسلمون والمسيحيون، تقارب الذكور والإناث حول الشخصيات غير اللبنانية، باستثناء غاندي الذي ذكره الإناث أكثر مما ذكره الذكور (٣٠ مقابل ١١). تدخّل الانتماء الجنسي في اختيار النماذج قائم، إذاً، كما تفضي إليه الدراسات، في العادة، ولو أنه أكثر وضوحاً عندما يتصل الأمر بالنماذج اللبنانية: «الداخل اللبناني» هو الحامل الأول للاختلاف!

وإذا نظرنا إلى النماذج المختارة من منظور الانتماء الطائفي، فأبرز نتيجة هو أنه لا توجد شخصية سياسية لبنانية

واحدة، مسلمة أو مسيحية تقارب حولها الطلاب المسلمون والمسيحيون (حالة مصباح الأحدب هي حالة تقارب بين الإناث، بالدرجة الأولى). وللتوضيح، فإن «أصوات» المسلمين والمسيحيين هي، على التوالي: (٤٨ ـ ٣) للسيد حسن نصرالله، و(١ ـ ٣٠) لكميل شمعون. ولا يختلف الأمر لو مدّدنا القائمة: (٢٠ ـ ١٠) لرفيق الحريري، و(١ ـ ٢٤) لبشير جميّل، و(١٨ ـ ٣) لنبيه بري، و(٢ ـ ١٩) لميشال عون (في ذلك الوقت!) و(صفر ـ ١٦) لسمير جعجع، وهكذا...

هذه المسافة الواسعة هي، بالدرجة الأولى، مسافة بين اللبنانيين، إزاء شخصيات لبنانية. ولذلك فهي مثلما قصرت، من منظور جنسي، تقصر، من منظور طائفي، كلما اتصل الأمر بشخصيات غير لبنانية، حتى ولو كانت هتلر! المهم أن لا تكون أمريكية أو سوريّة: هكذا فإن «أصوات» المسلمين والمسيحيين المتباعدة إزاء الشخصيات اللبنانية، هي، على التوالي، إزاء غير اللبنانيين: (٣٨ ـ ٢٠) لجمال عبد الناصر، و(٢٤ ـ ١٨) لهتلر، و(١٨ ـ ٢٣) لغاندي. ويستمر التقارب النسبي لو مدّدنا القائمة: (١٧ ـ ٢٠) لغيفارا، و(١٨ ـ ١٩) لشيراك، و(٩ ـ ٨) لنيلسن مانديلا، لكن المسافة بين الفئتين تتباعد من جديد إزاء جون كندي (٨ ـ ٢٣) وجورج بوش (٦ ـ ١٣) من جهة، وحافظ الأسد (١٨ ـ ٥)، من جهة أخرى.

باختصار، ينظر الطلاب إلى الشخصيات السياسية النموذجية نظرةً تتقاطع فيها الطائفية مع السياسة و«الداخل» مع «الخارج».

لكن إذا كان التطييف السياسي مما يفسّر هذه النظرة، فإن اللغز يبقى مع هتلر، ثاني شخصية من خارج لبنان، بعد جمال عبد الناصر: أليس مفاجئاً أن تكون له هذه المكانة وأن يذكره الطلاب المسلمون والمسيحيون ٢٤ و١٨ مرة، على التوالي؟ قد يكون هذا لغزاً لبنانياً، لا من جهة مصدره التاريخي وإنما من جهة استمراره، وبهذه القوة إلى اليوم. قد يكون حضور هتلر، بهذه الصورة وكما قيل لنا، آتياً من تراث حزبي ما، ولكن الذهنية التي تدرجه، بقوة، ضمن «خليط» نماذجها تحتاج إلى مزيد من الفهم والتفسير. وبالمناسبة، فإن صورة هتلر، إضافة إلى كتاب **كفاحي**، معروضة للبيع، إلى اليوم، في واجهات بعض المكتبات البيروتية، إلى جانب صور ماركس ولينين وستالين وتشي غيفارا...

بعد هذا، هل هذه المسافة بين «ثقافتين طائفيّتين» تمتد، وراء السياسة، عبر مجالات أخرى غير سياسية (في الظاهر)؟ بكل تأكيد، حتى ولو قلّت الهوّة، بعض الشيء، في بعض المجالات:

ب ـ يبدو المجال الإعلامي، إلى جانب المجال السياسي، من أكثر المجالات تأثراً بالاصطفاف الطائفي السياسي: يتقارب الذكور والإناث كما تتقارب الطائفتان حول شخصيتين هما مارسيل غانم وجورج قرداحي، مع تباعد حول البقية، أي حول ٢١ شخصية إعلامية، وهو تباعد يوسّعه الانتماء الطائفي أكثر مما يوسّعه الانتماء الجنسي: مثلاً، جبران تويني (قبل اغتياله)

يذكره الطلاب المسلمون ٣ مرات والمسيحيون ٢٢ مرّة، وطلال سلمان تذكره الفئة الأولى ٧ مرات والثانية مرتين. ويتأكد هذا التباعد حول الشخصيات النسائية: جيزيل خوري يذكرها الطلاب المسلمون ٤ مرات والمسيحيون ١٧ مرة، ومي شدياق تذكرها الفئة الأولى مرتين فقط والثانية ١٥ مرة. وإذا كان الطلاب لم يذكروا، من بين الرجال، أية شخصية إعلامية غير لبنانية فقد ورد، بصورة عرضية، ذكر امرأتين (هالة سرحان وخديجة بن قنّة) من قبل الطلاب المسلمين فقط.

ج ـ المجال الديني أفقر المجالات، على الإطلاق، في إنتاج شخصيات نموذجية. قد يبدو هذا غريباً ولكن هذا هو خلاصة أجوبة الطلاب. إنّ الانتماء الديني الذي يتدخل، عندهم، تدخلاً واضحاً في تحديد النماذج غير الدينيّة، وخاصةً منها السياسيّة، يكاد يعجز عن إيجاد نماذج دينيّة: الدين يصنع نماذج غيره! وإذا كان ضرورياً أن نبحث عن «تبرير» لهذا الفقر المعلَن فقد يكون من جهة التردّد أو الحرج في تحديد نموذجية شخصيةٍ دينيةٍ، من منظور الذكورة والأنوثة، رغم اتساع المفهومين في استعمال الطلاب لهما، ورغم انهما ليسا غريبين عن النصوص الدينية. المهم أن عدد النماذج التي ذكرها الطلاب، من المجال الديني (١٦) هو أقل عدد أوحى به مجال من المجالات، وإنه لا يوجد واحد من هذه النماذج ضمن قائمة من ذكروا عشر مرات على الأقل، بل إن أعلى ذكر هو [illegible] مرات للإمام علي. على أن ما يلفت الانتباه أكثر هو أن النماذج اللبنانية هي أقل تواتراً من النماذج غير اللبنانية، بل إنها تغيب

تماماً من بين النساء: الدين لا ينتج نماذج نسائية لبنانيّة.

هذا من حيث «الوزن» الاحصائي، وهو، ولو كان ضعيفاً، يخفي قطيعة تامة ـ ونقول تامة ـ بين الطلاب المسلمين والمسيحيين: لا يذكر أي طالب مسلم شخصية نموذجيّة مسيحية، ولا يذكر أي طالب مسيحي شخصية نموذجيّة مسلمة، سواء كانت لبنانية أو غير لبنانية. كل فئة تذكر النماذج الدينيّة من طائفتها، ماضياً وحاضراً.

د ـ المرتبة الثانية في الفقر، بعد الدين، هي للفكر. ذكر الطلاب ٢١ شخصية فكرية، منها ١٠ شخصيات لبنانية (٥ ذكور و٥ إناث). وباستثناء جبران الذي ورد اسمه ١٠ مرات لم يرد ذكر شخصية لبنانية أكثر من ٥ مرات، ولا شخصيّة غير لبنانية أكثر من ٤ مرات، باستثناء أحلام مستغانمي (٨ مرات). ومثلما هو الأمر في المجال الديني، فإن الشخصيات قليلة، مع قلة تواتر ذكرها.

تبدو القطيعة هنا أقل حدّة، نسبياً، بين الجنسين، ولكنها تبقى كبيرة بين الطائفتين: باستثناء جبران وأحلام مستغانمي، وإلى حد ما سعيد عقل، اللذين تقاربت حولهم الطائفتان، يبقى التباعد كبيراً حول البقية: فمن جهة محمود درويش والمتنبي، وحتى نزار قباني، ومن جهة ثانية شكسبير ومي زيادة ولور مغيزل وناديا تويني.

هـ ـ من الواضح أنّ المجال الفني (موسيقى، غناء، سينما، مسرح) هو أكثر المجالات اتساعاً للتلاقي حول نماذجه، بين الطلاب، ذكوراً وإناثاً، مسلمين ومسيحيين. إن

الثقافة الفنية أو الذوق الفني، على الأقل، تبدو له قدرة على التخفيف من حدّة الاختلاف في تمثلات الطلاب ومواقفهم. هذا استخلاص تميل ملاحظة الواقع إلى تأكيده في الفضاءات الفنية التي يرتادها الشباب في بيروت، تحديداً، إذ يعود الاختلاف إلى حدّته في المناطق والضيع، بحكم تركيبتها الطائفية.

إن أهم ما يلفت الانتباه هو أن الاختلاف في اختيار الشخصيات الفنيّة، وإن بقي طفيفاً، وفي حالات قليلة، بين الذكور والإناث، يفقد كل دلالة إحصائية من منظور الانتماء الطائفي: لم يقترب الطلاب، مسلمين ومسيحيين، من التطابق في الرؤية مثلما اقتربوا منه في المجال الفنّي (وقد يضاف إليه المجال الرياضي): هناك فروق طفيفة بين ميل الذكور، مثلاً، إلى وديع الصافي وملحم بركات وانطوان كرباج، وميل الإناث إلى كاظم الساهر وانريكي اكليسياس وسيرين عبد النور، ولكن تداخل الخيارات في المجال الفني بين فئتي المسلمين والمسيحيين من الطلاب هو تداخل استثنائي، غير معهود في المجالات الأخرى، إذ يغيب في هذا المجال ذاك التوجه إلى اختيار كل فئة نماذجها من طائفتها، بل إن التداخل قد يصل إلى حد التطابق التام، مثلما هو الحال مع زياد الرحباني الذي يرد اسمه عند كل فئة ١٤ مرة. وإذا كان الطلاب المسلمون يذكرون هيفاء وهبي (وهي رأس قائمة الشخصيات الفنية) أكثر مما يذكرها الطلاب المسيحيون (٤٧ مرة مقابل ١٦ مرة) فإنهم، أيضاً، يذكرون، أكثر، نانسي عجرم (٣٤ مرة مقابل ١٧ مرة) ونيكول سابا (١١ مرة مقابل ٤ مرات). ومما يلفت

الانتباه، في المجال الفني دون غيره، أن الطلاب المسلمين هم الأكثر ذكراً لشخصيات من خارج طائفتهم.

المجال الفني، إذاً وكما يبدو، هو من أقل المجالات عرضةً للتطييف. لهذا فهو يمكن أن يكون فضاءً مناسباً لتقصير المسافات الذهنية بين شباب الطوائف. وإذا أُخذت هذه النتيجة مأخذ الجدّ فمن الممكن أن تنعكس في تصورات ومشاريع ثقافية وتربوية تعتمد الفنون حاملاً للاندماج الشبابي، في ثقافة تكون، فعلاً، ثقافة وطنية. . .

ثالثاً: الصفات: من التجريد إلى التشخيص

عندما مرّ الطلاب من التجريد الى التشخيص، أي من تمثل صفات الذكورة والأنوثة، في المطلق (كما ظهرت في الفصل الثاني) إلى ربط هذه الصفات بشخصيات نموذجية محدّدة، ظهرت مفارقة واضحة: هناك، من جهة، صفات جديدة أوحت بها هذه الشخصيات، وزادت بالتالي، في توسع مفهومي الذكورة والأنوثة، وهناك، من جهة ثانية، صفات أخرى كان الطلاب قد اعتبروها ذات أولوية ولكنها غابت تماماً. قد يعني هذا أن الطلاب لا يجدون في نماذجهم ما يجسّد مثالية الصفات التي يطلقونها، ولكنه قد يعني، أيضاً، أنهم قد يُلزمون أنفسهم، على سبيل التصوّر، بخيارات لا يُلزمون بها شخصيات عامة لا يرون أن واقعها وانشغالاتها تتّسع لها: عندما يذكر أحدهم صفات يعتبرها ذات أولوية فهو يذكرها ضمن تصوره لما يجب أن تكون عليه علاقته الشخصية بالجنس

الآخر، كعلاقة الصداقة أو الزواج، مثلاً. لهذا فإن النماذج لا تستحضر، بالضرورة، الصفات المطلوبة في هذه العلاقات الثنائية وإنما تستحضر صفات أخرى لها علاقة بتمثل هذه النماذج وبما توحي به من أبعاد واقعية أو خيالية.

لكن إذا كان مفهوماً، من هذه الوجهة، أن تغيب في النماذج أوصاف سبق التمسك «الشخصي» بها، مثل أن يملك الرجل القرار وأن يفرض الاحترام أو أن يكون ذا يُسر مادي ومن عائلة محترمة، أو أن ترتبط المرأة بالمنزل وأن تحترم الرجل والتقاليد والدين وأن لا تكون لها تجربة جنسية، الخ... فإن ما يصعب فهمه هو التخلي تماماً عن أوصاف أخرى من المفروض أن تتصف بها النماذج أيضاً، مثل سمو الأخلاق والانفتاح الفكري والاجتماعي والثقافة.

لا شك أن المجال الذي تنتمي اليه الشخصية النموذجية هو الذي يوجه البحث عن الصفات المناسبة لها. ولذلك فإن بعض المجالات دفعت، ولو بدرجات مختلفة، إلى «تخلّي» الطلاب عن أوصاف كانوا متمسكين بها، في المطلق، واختلفوا حولها، ذكوراً وإناثاً، مسلمين ومسيحيين، وذلك لصالح صفات مرتبطة بالمجالات التي تنتمي إليها الشخصيات: يتضح هذا، بصورة خاصة، في التوجه إلى «تسييس» ذكورة وأنوثة السياسيين أو إلى إعطائهما أبعاداً فكرية ودينية تحاول «تغطيتهما».

أ ـ تُحوّل السياسة أوصافَ الذكورة والأنوثة إلى أوصاف سياسية، بالدرجة الأولى، عند الرجال وإلى أوصاف جمالية،

بالدرجة الأولى، عند النساء. هذا مع الاشارة إلى أنه لا فرق في توزيع الصفات على الرجال بين اللبنانيين وغير اللبنانيين، ولكنّ توزيعها على النساء يكاد يحصرها في الجمال عند اللبنانيات، في حين ينوّعها في أبعاد أخرى عند غير اللبنانيات.

كنا أشرنا إلى تصدّر السيد حسن نصر الله قائمة الطلاب المسلمين وكميل شمعون قائمة الطلاب المسيحيين. الأوصاف المسندة إليهما، كما جاءت في تعبير الطلاب، تشترك في الوطنية والقيادة وقوة الشخصية، مضافاً إليها، بخصوص السيد حسن نصر الله، الكارزميّة والتضحية وأنه رجل التحرير والخطابة والجاذبية (النظرة والابتسامة)، ومضافاً إليها، بخصوص كميل شمعون، الاستقلالية. أما غير اللبنانيين فلهم نصيب مما وصف به اللبنانيون، إضافة إلى أوصاف أخرى، مثل القومية عند جمال عبد الناصر واللاعنف عند غاندي. وسواء اتصل الأمر بشخصيات لبنانية أو غير لبنانية فإن الذكورة (والأصح هنا الرجولة، في معناها العام) تتمثل في ملامح البطولة السياسية. الاستثناء الوحيد الذي ربط بين الشخصية وجمالها، من بين الرجال، هو مصباح الأحدب الذي تكرر، خصوصاً عند الإناث، أنه جميل، بل و«سكسي» أيضاً.

طبعاً هناك شخصيات سياسية قد يثير الإعجاب بها استغراباً أو، على الأقل، تساؤلاً لا جواب عنه إلا في «غرابة» الحالة اللبنانية، مثل الاعجاب بجورج بوش الذي ذكره الطلاب المسلمون ٦ مرات والمسيحيون ١٣ مرة، ومثل هتلر الذي

أُسندت إليه أوصاف الوطنية والشجاعة التي جعلت منه ثاني شخصية في قائمة غير اللبنانيين، بعد جمال عبد الناصر. والغرابة في الاعجاب بشخصيات كهذه هو من جهة الجمع، في ذهن الطلاب، بينها وبين شخصيات وطنية أو أجنبية لا تمت إليها بصلة، بل هي على النقيض منها. انها ظاهرة يمكن رصدها بسهولة، حتى في الحياة اليوميّة، ولكنها تحتاج إلى تحليل وتفسير باعتبارها ظاهرة ثقافية.

أما بالنسبة إلى الشخصيات النسائية فالملفت للانتباه، كما أشرنا، هو أن أوصاف اللبنانيات تكاد تنحصر في الجمال والمظهر، باستثناء ستريدا جعجع التي وصفت بقوة الصمود، ونازك الحريري التي وصفت بالصدق. الأخريات من الشخصيات «السياسية» اللبنانية توزعت بينهن عبارات من نوع: جميلة، «حلوة كتير»، أنيقة أو أنيقة جداً، وما شابه ذلك. وإذا كانت هذه الأوصاف مما نالته شخصيات نسائية لبنانية فإن الشخصيات غير اللبنانية نالت أوصافاً أخرى لم تنلها اللبنانيات، من نوع: حسّاسة، بريئة، خجولة، طبيعيّة، متواضعة، ذكية، مسالمة، تدافع عن حقوق الإنسان، الخ. . .

ب ـ الشخصيات الإعلامية تشترك، رجالاً ونساء، في الأوصاف الأساسية: الجاذبية، الجمال، الحلاوة، الأناقة (مارسيل غانم، جورج قرداحي، جبران تويني، سمير قصير، وأغلب النساء)، ثم قوة الشخصية أو الحضور والذكاء والجرأة، للبعض منهم. وبما أن الطلاب لم يذكروا من غير اللبنانيين إلا

إعلاميين اثنين، وبصورة عرضية، فإنه يمكن اعتبار الأوصاف المذكورة أوصافاً لبنانية.

ج ـ قلنا إن الفنون هي الأكثر قدرة على التقريب بين الطلاب، ذكوراً وإناثاً، مسلمين ومسيحيين. كان هذا بناءً على تقاربهم حول نماذجها وعلى تداخل خياراتهم فيها، لكن ما هي الأوصاف التي يسندونها إلى هذه النماذج؟ أول ما يلاحظ أن الطلاب لا يركزون كثيراً على الخصال الفنية عند الفنانين، إذ أنّ أغلب الصفات لا تتجاوز الجمال والمظهر، مع إيحاءاتٍ جنسية: القائمة طويلة، ومنها، عند النساء: الجمال والحلاوة (جسم «كتير حلو») «والمهضومية» والإثارة والإغراء، مع استعمال عبارتي «سكْسي» و«ستيل». وأغلب هذه الأوصاف نُعِتَ بها الرجال أيضاً، مع إشارات إلى بعض الخصوصيات من نوع «الشّيبة» مثلاً، التي فاز بالكثير منها عمر الشريف. أما الفنيات فهي، مثلاً، في الإشارات القليلة إلى حسن التمثيل أو الأداء أو الصوت.

على أن التميّز الواضح لم يكن إعجاباً بالرجال بقدر ما كان إعجاباً ببعض النساء: ثلاث شخصيات نسائية تميزت بالجمع بين الصوت والوجدانية والنزعة الإنسانية، بتعبير الطلاب، وهن فيروز وماجدة الرومي وسيلين ديون. وللمقارنة بين التوجهين الأساسيين في توصيف الشخصيات النسائية الفنية، نورد أبرز ما قيل ـ وكما قيل ـ عن فيروز وهيفاء وهبي باعتبار التقابل الواضح بينهما:

فيروز: صوت جميل أو رائع، صوت الوجدان، ملكة الغناء، فنانة حقيقية، رمز الفن اللبناني، إنسانية.

هيفاء وهبي: رائعة الجمال، جمالها غريب، أجمل فنانة، جذابة كثيراً، مغرية، مثيرة، سكْسي.

د ـ أوصاف الشخصيات الفكرية والدينية قليلة جداً ومقتضبة، وبعض الطلاب لا يذكرون منها شيئاً. إنه يتأكد، من جديد، أن هذين المجالين هما أكثر المجالات فقراً في الإيحاء بشخصيات نموذجية وبما يناسبها من صفات. إنهما، عند الطلاب، ومهما توسع مفهوما الذكورة والأنوثة، يفقدان، كل امتداد دلالي خارج الفكر والدين، حتى لكأن الطلاب ينسون أو يتناسون أنه، حتى ولو كان المجال فكرياً أو دينياً، فالموضوع، دائماً، يتصل بالمرأة والرجل:

هكذا، مثلاً، قيل في الإعجاب بجبران إنه يجمع بين الكتابة والرسم وإن كتاباته جميلة و«شعره جميل» وإنه مبدع لبناني. أما محمود درويش فهو شاعر صاحب قضية وشعره جميل ومتواضع. وأما نزار قباني فهو شاعر المرأة والحب والغزل. وأما شكسبير فهو «شاعر جميل» وكتاباته جميلة وذكي ومرح... قيل عنهم هذا باعتبارهم «رجالاً»، إذ السؤال هو حول الذكورة. ولا يخرج النساء عن هذا النوع من التوصيف: أحلام مستغانمي روائية رائعة ولها ذكاء في استعمال الكلمات، وحنان الشيخ تجيد تحليل الواقع الاجتماعي! هذا باعتبارهما «نساءً»، إذ السؤال عن الأنوثة.

هكذا أيضاً ـ والتعابير، دائماً، للطلاب ـ تنحصر أوصاف رجال الدين في الشجاعة (الإمام علي) واللاطائفية والانفتاح

(موسى الصدر) والاجتهاد (محمد حسين فضل الله) والروحانية (السيد المسيح) والعقل (البطريرك صفير والبابا)، كما تنحصر عند النساء، في إيمان فاطمة الزهراء وعفة وطهارة السيدة العذراء وروحانية وعاطفة الأم تيريزا.

المرور من الصفات المجردة أو المثاليّة إلى صفات مشخصة هو مرور صعب، مهما كان الإعجاب بمن يشخصها. لقد اضطر الطلاب إلى توسيع مفهوم الذكورة تخصيصاً، ليستوعب صفاتٍ بعيدة، تمام البعد، عن مجال الجنسانية، وليمكن إسنادها إلى نماذج الذكورة بطريقة تناسب مكانتها وأدوارها في المجتمع. ونعتقد أن ما اضطرّ الطلاب إلى «تحويل» الموضوع أو إلى «تصعيده» ليس عدم التعوّد عليه في البحث العلمي أو لإحساسٍ بالحرج (فهم لم يترددوا في تناول جوانب جنسانية منه، ما دام في المطلق)، وإنما هو الإصرار على تجاوز إيحاءات الذكورة (والأنوثة أحياناً) إلى صفات «تناسب» صورة النماذج في المجتمع، عموماً، وفي الطائفة، بصورة خاصة.

هذا يعني، في نهاية الأمر، أن الطلاب لم ينظروا إلى نماذجهم المختارة باعتبارها تمثّل أفراداً، أي شخصياتٍ، بالمعنى النفسي، لها قوتها، ولها ضعفها، ككل الناس، وإنما نظروا إليها كتعبير جماعي طائفي، بالدرجة الأولى. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن ربط الشخصية النموذجيّة بالجماعة، ربطاً تغيب فيه استقلالية الفرد، يعطي الصفات المسنَدة إلى هذه

الشخصية نوعاً من الثبات: يمكن للشخصيات أن تتغيّر، بحسب المراحل والظروف، ولكن الصفات، بعد تخلصها مما هو «شخصي» أو فردي، يمكن استحضارها، هي نفسها، وإعادة توزيعها على نماذج جديدة ظهرت أو قد تظهر يوماً.

رابعاً: تطييف الذكورة والأنوثة

ما سبق استعراضه من نتائج البحث الميداني يسمح باستنتاج توجهات عامة لتمثل الذكورة والأنوثة لدى طلاب الجامعة في لبنان. هذه التوجهات قابلة، طبعاً، لتآويل وتفاسير لم نجازف بالدخول فيها، ولكن ما لا يمكن تحاشيه، باسم المواطنة لا أكثر، هو إبراز ما وراء كل النتائج من «تطييف»، أي ما فاجأنا من تدخل الانتماء الطائفي أو ثقافة الطائفة، في موضوع تعوّدنا ربطه بالتمايز الاجتماعي، على صعيد المجتمع ككل، ولم نكن نتوقع ارتباطه، إلى هذا الحد، بالطائفة. يكفي، إذاً، لفت الانتباه إلى حجم الظاهرة وإلى خطورتها.

أ ـ ليس هناك ما يدل، بصورة جوهرية، على أن مستوى التعليم العالي يخلّص الطلاب من أكثر الصور والأحكام تنميطاً في الثقافة التقليدية السائدة: إن أغلب مواصفات الذكورة والأنوثة وعلامات فقدانهما، والمواقف من بعض المسائل الجنسية، ومن العمل، وكذلك اختيار الشخصيات النموذجيّة، بقيت مرجعياتها، وبعض تعبيراتها، في أجوبة الطلاب، مرجعيات وتعبيرات تقليديّة، ليس للتعليم الجامعي ومعارفه

دخلٌ في تعديلها إلا في حدود ضيقة وجزئية. الامثلة، مما سبق ذكره، كثيرة: أن يكون القرار للرجل، وأن يفرض الاحترام، وأن لا يكون حلاق نساء، الخ... أو أن لا يكون للمرأة تجربة جنسية، وأن لا تسترجل، وأن لا تنفتح فكرياً، وأن تحترم التقاليد والدين، الخ... ويدعّم هذا تحيّزٌ طائفي واضح في تحديد ما يعتبره الطلاّب نموذجيّاً من شخصيات يميلون إليها.

إن ما يبدو خروجاً من الطلاب عن الثقافة السائدة ضئيل أمام ترسانة التقاليد التي بنتها أجوبتهم: هكذا تبدو الإشارات إلى التفتح الاجتماعي أو الفكري (المحصور في الرجال فقط) أو إلى التعلم والثقافة أو إلى اعتبار العذرية أمراً شخصياً، إشاراتٍ خجولةً أمام التمسك بالتمييز التقليدي بين مجالي الذكورة والأنوثة. إن هذا يدل على مفارقة كبيرة يعيشها الشباب الجامعي بين تقاليد لا تزال راسخة في أذهانهم ومواقفهم، وحداثة لم تترسخ قيمها في أذهانهم ومواقفهم، كما يدل، تبعاً لذلك، على المفارقة بين الفكر العلمي التغييري الذي من المفترض أنهم يتلقونه في الجامعة وعالم الواقع والثقافة الذي يتحركون فيه ويتأثرون به. هذا يجعل من مقولة إن الجامعة جسر نحو التحرر الفكري والتغيير الاجتماعي مقولةً نسبية جداً...

ب ـ ولعل من أشد ما يلفت الانتباه في هذا هو ظاهرة استبطان الطالبة لمقولات شديدة الذكوريّة، من نوع مطالبتها بأن

يكون الرجل صاحب القرار، وأن يكون غياب هذا القرار مؤشراً، عندها، عن فقدان الذكورة أو الرجولة، مثلما يكون «استرجالها» مؤشراً عن فقدان أنوثتها.

لقد تم تناول هذا الاستبطان الأنثوي للسلطة الذكورية في دراسات كثيرة، ومنها ما سبقت الإشارة إليه، مثل الدراسة الشهيرة التي وضعها بورديو عن «الهيمنة الذكورية» والتي يبين فيها أن مشكلة المرأة ليست في مواجهة الرجل فحسب، وإنما هي أيضاً في مواجهة ما تستبطنه من هيمنته، ومثل بحث ماري تيريز خيري بدوي عن استبطان المرأة اللبنانية الجامعية لهذه الهيمنة. إن خطورة الظاهرة هي في وجودها في وسط جامعي يُفترض أنه يختلف عن أوساط غير متعلمة.

ج ـ أهم نتيجة، من وجهة نظرنا، هي ما اتضح من تأثير الانتماء الطائفي في تمثل الذكورة والأنوثة وفي استحضار نماذجهما. لا شك أن للانتماء الجنسي تأثيراً في هذا التمثل، كما هو منتظر في كل البحوث، ولكنه تبيّن في هذا البحث، أنه ثانوي التأثير، مقارنةً بالانتماء الطائفي. ويجب، هنا، توضيح أن الاختلاف بين الذكور والإناث في النظر إلى بعض المسائل يعبّر، في الجملة وفي أغلب الحالات، عن اختلاف طائفي أكثر مما يعبر عن اختلاف جنسي: عندما تقول، مثلاً، بأن القوة الجسدية والجنسية مطلوبة، في أوصاف الذكورة، من قبل الذكور، أساساً، فهذا صحيح، ولكن هؤلاء الذكور هم، أساساً، من بين الطلاب المسلمين. ونفس المبدأ ينطبق، عندما

نقول، مثلاً، بالتقارب أو التطابق بين الذكور والإناث في اختيار شخصية سياسية لبنانية (ستريدا جعجع، مثلاً، تطابقَ الذكورُ والإناث، عدديّاً، في ذكرها، ولكن ضمن المسيحيين، إذ لم يذكرها من الطلّاب المسلمين إلا ثلاثة). إن الاختلاف أو التقارب بين الذكور والإناث هو، إجمالاً، اختلاف أو تقارب بين مسلمين ومسيحيين، بالدرجة الأولى، وهو ما يعني أن أنثى من طائفة هي أقرب، تمثلاً للذكورة ولأنوثتها، إلى ذكرٍ من طائفتها، لا إلى أنثى من طائفة أخرى. هذا هو ما نسميه تطييف الذكورة والأنوثة.

إن مثال الذكورة والأنوثة يبيّن إلى أي حد تتسرب الثقافة الطائفية إلى ذهنية المتعلّمين، وراء ما نعرفه من تسرّبها إلى ذهنية عامة الناس. هذه الثقافة الطائفية أو الطائفية الثقافية هي الأكثر تغلغلاً وترسّخاً في النسيج الاجتماعي، وبالتالي الأصعب مقاومةً. قد يأتي يوم تُلغى فيه الطائفية السياسية بإرادة سياسية، وعندها يتضح أكثر أن وراءها طائفيةً أوسع وأعمق، تطرح تساؤلاً جدياً حول وحدة ما قد يُسمى ثقافة وطنية، «بين النصوص والنفوس»...

د ـ يبقى أن هناك جديداً لا بد من الإشارة إلى أهميته، من وجهة معرفية، وهو توسيع مفهوم الذكورة والأنوثة: إن ما ذكره الطلاب من مواصفتهما التي سبق عرضها ومن مواصفات النماذج المعبّرة عنهما (في الفصل الثالث) يتجاوز ما كان متوقعاً من حصرهما في مجال الجنسانيّة وفي ما ارتبط به: لقد امتد

معناهما، مثلاً، إلى الأخلاق والانفتاح والثقافة والمسؤولية، خصوصاً عندما يتصل الأمر بالرجل، وهو ما يجعل مفهوم الذكورة أقرب ما يكون إلى مفهوم الرجولة، لما تحويه من إيجابيات قيميّة وسلوكيّة في النصوص العربية القديمة وفي الثقافة الشعبية. هذا يعني ضرورة التنبه إلى هذا التقارب أو التداخل بين الذكورة والرجولة، كلّما مرّت، في هذا البحث، كلمة ذكورة.

خاتمـة مفتوحـة

من المعتاد، خصوصاً في الدراسات النسويّة، تناول الظروف الموضوعية للمرأة، إبرازاً لسلبياتها، وبحثاً عن بدائل وحلول. وما يُهمَل أو يُنسى، عادة، هو أن التمثلات أو التصورات هي من مكوّنات هذه الظروف وأنها تتدخل في تحديد العلاقات بين الرجل والمرأة، كما توجه العلاقات في المجتمع. لهذا قلنا، منذ البدء، إن الصورة ليست هي الواقع ولكنها فاعلة في هذا الواقع. هناك، فعلاً، ظروف موضوعيّة بناها التاريخ الطويل، تستوجب من المرأة فضحها ونقدها، كما تستوجب منها الدفاع عن حقوقها الاجتماعية والسياسية والقانونية، الخ. . . لكن «الاستحقاق» يستوجب أيضاً معرفة ما تحمله المرأة من تمثلات أو من تصورات عن ذاتها وعن الرجل وعن المجتمع. لقد ذهبت المرأة العربية، عموماً، واللبنانية، خصوصاً، شوطاً كبيراً في توصيف هذه التصورات في بعض مجالات الإبداع كالرواية والشعر والمسرح والسينما، ولكنها لا تزال متردّدة أو متحفظة أمام هذه الخطوة في مجال البحث.

لقد بيّن هذا البحث إلى أي حد يمكن أن تفاجئنا بعض التصورات عن الذكورة والأنوثة بثوابتها المنمّطة، لدى فئة متعلمة، والتي منها، مثلاً، ما أبرزناه من استبطان المرأة لسلبية الصورة السائدة عنها وللمواقف المنجرّة عنها.

وإذا كان هذا منتظراً، بشكل أو بآخر، فإن ما فاجأنا، حقاً، هو تدخل الانتماء الطائفي في بناء التصورات وفي اختيار الشخصيات النموذجية، رجالاً ونساء، في موضوع كان يبدو لنا بعيداً عن هذا التدخل، ولاسيما في أوساط جامعية. لكن المفاجأة، مهما كانت قويّة، فهي في نتائج البحث لا في الواقع: الواقع، كما نعلم، مسكون بهذه التصورات التي لا تزال تفعل فعلها فيه.

في لبنان حديث متضارب عن إلغاء الطائفية السياسية. وإذا كانت بعض المقولات والمواقف تؤجل هذا الإلغاء إلى أجل غير مسمّى، لأسباب طائفية، بالدرجة الأولى، فإن خلاصة هذا البحث هي أن حواجز الطائفة الثقافية ومعها الثقافة الطائفية هي حواجز لا بداية ولا نهاية لها. هذا يجعل من المسألة الطائفية مسألة أساسية وذات أولويّة، لا نرى تقدّما للمجتمع اللبناني بدون حلّها، لا من وجهة سياسية ضيقة، وإنما بعمل واسع، في مستويات مختلفة من مستويات الواقع الاجتماعي.

أخيراً، لهذا البحث حدوده، من حيث العينة والزمان. وإذا كنا نفترض أن أغلب ما ذكر الطلاب، في المطلق، من أوصاف الذكورة والأنوثة، ايجاباً وسلباً، هي أوصاف منمَّطة قد تحتاج

إلى وقت طويل أو إلى جيل أو أجيال لكي تتغير تغيراً ذا دلالة، فإن النماذج التي اختاروها، تمثيلاً للذكورة والأنوثة، تتغيّر، بدون شك، بل تغيرت، منذ زمن البحث، إذ أن بعض من نال أعلى «أصوات» الطلاب، أيام كانت صورته لا تفارق الصحف والشاشات، لم يعد له أثر يُذكر. هذا ينطبق، أولاً، على رجال السياسة ونسائها، إذ هؤلاء معرضون أكثر من غيرهم لتبدل الأحوال والأحداث. على أن هذا لا يقلل، في نظرنا، من فائدة النتائج، مهما كانت مؤقتة، باعتبارها شهادة عن مرحلة. نتمنى طبعاً أن يأتي زمن نتعجب فيه، حقاً، من نتائج هذا البحث، باعتبارها من ماضٍ عجيب، «مرَّ بنا ومررنا به، ذات يوم، ولم ننتبه»، على حد تعبير محمود درويش.

المراجــع

١ ـ العربيــة

كتب

إبراهيم، حيدر. **سوسيولوجيا الفتوى: المرأة والفنون نموذجاً**. الخرطوم: مركز الدراسات السودانية، ٢٠١٠.

أبو زيد، نصر حامد. **دائرة الخوف: قراءة في خطاب المرأة**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

أفرفار، علي. **صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.

بورديو، بيار. **الهيمنة الذكورية**. ترجمة سلمان قعفراني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.

تودوروف، تزفيتان. **فتح أمريكا: مسألة الآخر**. ترجمة بشير السباعي. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢.

حجاج، كلود. **إنسان الكلام: مساهمة لسانية في العلوم الإنسانية**. ترجمة رضوان ظاظا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٣.

حسين، مها محمد. **العذرية والثقافة: دراسة في انتروبولوجيا الجسد**. [د. م.]: دال للنشر والتوزيع، ٢٠١٠.

خليل، خليل أحمد. **المرأة العربية وقضايا التغيير: بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥.

خميس، مصطفى عوض. **دفاعاً عن المرأة: دراسة نفسية اجتماعية جنسية**. القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

الديالمي، عبد الصمد. **المرأة والجنس في المغرب**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٥.

رايك، ثيودور. **سيكولوجيا العلاقات الجنسية**. ترجمة ثائر ديب. دمشق: دار المدى، ٢٠٠٥.

رمزي، ناهد. **عوامل التنشئة الإجتماعية بوصفها متغيرات سيكوسوسيولوجية في علاقتها بالقدرات الإبداعية لدى الإناث**. [القاهرة]: جامعة القاهرة، ١٩٧٦.

السعداوي، نوال. **المرأة والجنس: دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠.

شرف الدين، فهمية. **أصل واحد وصور كثيرة، ثقافة العنف ضد المرأة في لبنان**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٢.

شوي، أورزولا. **أصل الفروق بين الجنسين**. ترجمة بو علي ياسين. ط ٢. [دمشق]: دار الحوار، ١٩٩٥.

شيفرد، ليندا جين. **أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسويّة**. ترجمة يمنى طريف الخولي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤. (عالم المعرفة؛ ٣٠٦)

طرابيشي، جورج. **شرق وغرب: رجولة وأنوثة، دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية**. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.

غدنز، أنتوني. **علم الاجتماع**. ترجمة وتقديم فايز الصُيّاغ. ط ٤. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥.

غصوب، مي وايما سنكلير ويب. **الرجولة المتخيّلة**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢.

الغذامي، عبد الله محمد. **ثقافة الوهم: مقاربات حول المرأة والجسد واللغة**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

ـــــ . **المرأة واللغة**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

فلش، هنري. **العربية الفصحى: نحو بناء لغوي جديد**. تعريب وتحقيق عبد الصبور شاهين. ط ٢. بيروت: دار المشرق، [د. ت.].

فوكو، ميشيل. **الكلمات والأشياء**. ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠.

قرامي، آمال. **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**. بيروت: المدار الإسلامي، ٢٠٠٧.

كمال، علي. **الجنس والنفس في الحياة الإنسانية**. ط ٣. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤.

كولماس، فلوريان (محرر). **دليل السوسيولسانيات**. **ترجمة خالد الأشهب وماجدولين النهيبي**. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.

لبيب، الطاهر. **سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً**. ترجمة المؤلف. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.

ـــــ (محرر). **صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

محمود، إبراهيم. **الضلع الأعوج: المرأة وهويتها الجنسية الضائعة**. بيروت: منشورات دار الريس، ٢٠٠٤.

مقدّم، يسرى. **الحريم اللغوي**. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠١٠.

نور الدين، عصام. **المصطلح المصرفي: مميزات التذكير والتأنيث**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب؛ دار الكتاب العالمي ـ مكتبة المدرسة، ١٩٨٨. (٢٤/ ٢٥ المكتبة الجامعية)

النقوي، ذو الفقار أحمد. **بهجة النظر في بيان ما يتعلق بالمؤنث والمذكر**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٨.

دوريات

الآصفي، محمد مهدي (آية الله). «ولاية المرأة في الفقه: الولاية العامة والقضاء.» مجلة **الحياة الطبية**: العدد ١٨، ٢٠٠٥.

جسد: العدد ٦، ربيع ٢٠١٠.

حجازي، أحمد عبد المعطي. «البنات يكتبن أجسادهن.» مجلة **إبداع**: العدد ٧، تموز/يوليو ١٩٩٦.

الحياة: ٢٤/ ٦/ ٢٠١٠.

قبانجي، يعقوب. «الأسرة العربية: رؤى ومقاربات (ملف): منظومة القيم العائلية في الوطن العربي: محاولة نقدية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٧، العدد ٣٠٨، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤.

دراسة غير منشورة

ضاهر، غيدا. «تمثلات الذكورة والأنوثة عند الطلاب في لبنان.» معهد العلوم الاجتماعية، بيروت، ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦.

٢ ـ الأجنبية

Books

Akoun, André et Pierre Ansart. *Dictionnaire de sociologie*. Paris: Seuil, 1999. (Le Robert)

Battle, Annie [et al.]. *Le Dictionnaire iconoclaste du féminin: Pour en finir avec les clichés*. [s. l.]: Bourin éditeur, 2010.

Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire: L'Economie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard, 1982.

Bourdieu, Pierre. *La Domination masculine*. Paris: Edition du seuil, 1998.

Damiano, Cathy. *Les Femmes et la vie*. Association des publications de Nice. Paris: Les Belles lettres, 1998.

Eornari, Franco. *Sexualité et culture*. Paris: PUF, 1980.

Ferréol, Gilles [et al.]. *Dictionnaire de sociologie*. Paris: Armand Collin, 1991.

Mannoni, Pierre. *Les Représentations socials*. 2ème ed. Paris: PUF, 2001. (Que sais-je?)

Safouan, Moustapha. *Le Langage ordinaire et la différence sexuelle*. Paris: Odile jacob, 2009.

_____ . *La Parole ou la mort: Comment une société humaine est-elle possible?*. Paris: Seuil, 1993.

الذكـورة والأنوثـة في لبنـان

دراسة في أوساط طلاب الجامعة

لا يكتفي هذا الكتاب بالعرض النقدي لبعض التوجّهات الكبرى في تناول الذكورة والأنوثة، وإنما يعرض، أيضاً، نتائج عملٍ ميداني قد تفاجئ القارئ بدلالاتها الثقافية والسياسيّة:

من ذلك إن التعليم الجامعي، بمعارفه كلّها، لا يمنع الطلّاب من التعلّق بأكثر الأحكام تقليديةً، وبأكثر الصور تنميطاً، عن الرجل والمرأة. ومن ذلك ـ وهذا أكثر تجذراً وخطورة ـ ما تسميّه الباحثة «تطييف الذكورة والأنوثة»، إذ تبيّن لها أن هناك «انشطاراً» ثقافياً في لبنان، وكأنّ هناك «ثقافتيْن»، مسلمة ومسيحيّة، تمدُّ كلّ واحدة منهما «طلّابها» بمعايير الذكورة والأنوثة وبأسماء الشخصيات «النموذجية» المجسّدة لهما. لقد امتدّ «التطييف» إلى مجالٍ كهذا، وإلى هذا الحد!..

- **غيدا ضاهر**: باحثة اجتماعية، وعضو مجلس أمناء الجمعية العربيّة لعلم الاجتماع، وعضو الهيئة الإدارية للجنة حقوق المرأة اللبنانية.

منتـدى المعـارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)

فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)

123456789101 2